TALLER EXPERIMENTAL CUERPOS PINTADOS PRESENTA

CULTURAS TRADICIONALES • PATAGONIA

FIN DE UN MUNDO

LOS SELKNAM DE TIERRA DEL FUEGO

POR ANNE CHAPMAN

TALLER EXPERIMENTAL
CUERPOS
PINTADOS®



TALLER EXPERIMENTAL

CUERPOS PINTADOS®

TALLER EXPERIMENTAL CUERPOS PINTADOS PRESENTA

CULTURAS TRADICIONALES • PATAGONIA

FIN DE UN MUNDO

LOS SELKNAM DE TIERRA DEL FUEGO

POR ANNE CHAPMAN

CONTENIDO



Dedico este libro a la memoria de Segundo Arteaga,
amigo de muchos años,
quien a menudo me hablaba con especial cariño
de su madre selk'nam y de sus últimos "paisanos".

De niño vivió en la misión salesiana cerca de Río Grande,
y luego trabajó siempre en las estancias de la isla.
Pasó sus últimos años en el Hogar de Ancianos de Río Grande,
donde era conocido por su vestir impecable, sus salidas casi diarias
al pueblo para visitar a viejos y nuevos amigos,
y por su comportamiento digno y reservado.

A don Segundo le dolió profundamente la extinción de su pueblo.
Muchas veces me comentó:
"¿Por qué odian tanto al indio?
¿Qué habrán hecho los onas para que los despreciaran tanto?"

ANNE CHAPMAN

1. Segundo Arteaga, 1969. Fotografía de Anne Chapman.



PROLOGO

A comienzos de la década de 1990, el Taller Experimental Cuerpos Pintados amplió su campo de interés desde la pintura corporal, a cargo de artistas contemporáneos, hacia los diversos modos de intervención del cuerpo en la historia y las culturas. En estas circunstancias, las fotografías tomadas en la Patagonia austral por el misionero y antropólogo alemán Martin Gusinde en 1923, que mostraban hombres desnudos sobre la nieve luciendo sus cuerpos pintados, nos llamaron poderosamente la atención y fueron el punto de partida de una amplia indagación sobre la vida de los pueblos que habitaron estas inhóspitas regiones desde hace 12 mil años.

Nadie queda indiferente ante la belleza y la fuerza documental de las imágenes de Gusinde; menos aún, cuando sabemos que él estaba consciente de estar fotografiando los últimos vestigios de pueblos en avanzado proceso de extinción. De las culturas selknam, yagan y kawesqar actualmente sólo quedan algunos descendientes, en su gran mayoría mestizos, más una memoria histórica y algunas colecciones de fotografías, como la de Gusinde y otros viajeros de su tiempo, quienes recorrieron la zona entre fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Junto con desarrollar un proyecto editorial que permitiera mostrar en su máximo esplendor estas imágenes lejanas, dimos inicio a una serie de publicaciones complementarias que apuntan a facilitar el conocimiento de las culturas representadas, y a acercar al lector común a los contextos cotidianos o espirituales de cada una de ellas. Para estos efectos, el Centro de Estudios Culturales del Taller Experimental Cuerpos Pintados ha reunido especialistas idóneos en cada campo, quienes han desarrollado una amplia variedad de estudios sobre los pueblos del extremo sur de América.

Encabezando estas contribuciones cabe destacar el trabajo de la antropóloga franco-norteamericana Anne Chapman, quien desde 1965 ha dedicado su vida a la investigación de las culturas

2. Leluwachen fue chamán del *haruwen* de la orilla sur del Lago K'ami (Fagnano) y la primera esposa de Tenenesk. Aquí, entre dos mundos, teje un calcetín y muestra a sus pies la canasta tradicional. Fotógrafo desconocido.

pueblo, así como las estrategias para la supervivencia en aquellas heladas latitudes.

Continuando nuestra investigación, decidimos conocer la historia y las costumbres de este pueblo que llevaba a cabo el Hain. Así nació un tercer libro, *Fin de un mundo*, que abarca hasta el proceso de extinción de los selknam a partir de la llegada de los colonos europeos a Tierra del Fuego. Perseguidos y cazados a cambio de un poco de dinero, o muertos por las enfermedades contagiadas en las misiones cristianas que los acogieron para protegerlos, los selknam desaparecieron paulatinamente. Cuando Gusinde los fotografió a comienzos de la década de 1920, tenía conciencia de la inevitable extinción de esta cultura.

Luego nos interesamos por conocer a los pueblos vecinos de los selknam: los yámana o yaganes y los kawesqar. Surgió así una cuarta publicación: *12 miradas*. Mediante ensayos históricos, antropológicos y arqueológicos, este libro nos permite apreciar diferentes aspectos de las culturas que se desarrollaron en la Patagonia austral a lo largo de 12 mil años.

Tanto el libro *Hain* como *Fin de un mundo* han sido escritos por Anne Chapman, antropóloga franco-norteamericana, quien desde 1965 ha dedicado parte importante de su vida al estudio de las culturas de Tierra del Fuego. En este proceso, Chapman pudo conocer y entablar amistad con los últimos descendientes selknam, entre ellos Angela Loij y especialmente Lola Kiepja, quienes fueron testigos del Hain fotografiado por Gusinde en 1923. Anne Chapman también contribuye con un ensayo en el libro *12 miradas,* junto a otros destacados estudiosos nacionales e internacionales de las culturas de la Patagonia.

Es nuestra intención que la presente serie de publicaciones sobre las culturas de Patagonia austral ayude a conocer la riqueza de estos pueblos, y que junto con permitirnos apreciar su asombrosa creatividad nos estimule a una amplia reflexión sobre la diversidad y la tolerancia.

ROBERTO EDWARDS

INTRODUCCION

Si los selk'nam son más conocidos como "onas" que por su propio nombre, se debe en gran parte a un malentendido histórico: la palabra "ona" proviene de un término de sus vecinos los yámana, y cuyo significado se refiere al Norte. Estos llamaban a la Isla Grande Ona-sin, "Norte-país", y al Canal Beagle Ona-shaga, "Norte-canal"[1]. Thomas Bridges, al haber trabajado casi toda su vida entre los yámana, naturalmente se refería a los selk'nam como "onas", y desde entonces este término fue aceptado como su verdadero nombre. La confusión de estos términos podría ser tema de una tesis. Sólo agregaré aquí que Lola Kiepja (con quien comienza este libro), la última persona que vivió en la tradición selk'nam (mientras fue joven), creía que "ona" era una palabra inglesa, sin duda porque los ocasionales turistas –a menudo de habla inglesa– que llegaban para fotografiarla en la reserva donde ella vivía usaban esta palabra al hablarle o al hablar de ella.

Annette Laming-Emperaire, conocida arqueóloga, fue quien abrió la puerta que me conduciría a Lola Kiepja y, finalmente, a lo que sería una larga aventura fueguina. En París, a principios de 1964, Madame Emperaire me habló de su trabajo en Tierra del Fuego y mencionó a uno de los escasos indígenas fueguinos aún con vida, Lola Kiepja. Luego me dijo que le hacía falta una persona para completar el equipo que debía realizar en Tierra del Fuego una prospección arqueológica prevista para la próxima temporada. Al poco tiempo Madame Emperaire me propuso que formara parte de su equipo; si bien yo no era arqueóloga, podría serle útil trabajando bajo las indicaciones de su asistente. Me entusiasmé con esta prospección, sobre todo con la posibilidad de conocer a Lola Kiepja. Yo ya era investigadora en el CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), y pensamos que quizás podría obtener el permiso del director (en aquel entonces, Claude Lévi-Strauss) para interrumpir mi trabajo de campo en Honduras durante tres meses (desde diciembre de 1964 hasta febrero del año siguiente) y participar en este trabajo arqueológico en el sector chileno de la Isla Grande, Tierra del Fuego. Obtuve el permiso. Durante las vacaciones de Navidad, fuimos a la parte argentina de la isla, donde logré tomar contacto con Lola. Una vez terminada la prospección,

en marzo de 1965, pasé varias semanas con Lola y grabé su voz cantando y hablando en selk'nam.

Pude volver el año siguiente (1966) para grabar de nuevo otros cantos. Lola Kiepja me causó una gran impresión, sobre todo por haberse sobrepuesto a las tragedias que había vivido y también por su risa espontánea y su expresión seria y penetrante. Además, se había convertido en la principal fuente de la sabiduría selk'nam. Cuando murió, poco después de mi partida, quedé desconsolada, pensando que debí haber insistido en quedarme con ella durante sus últimos meses, ese invierno de 1966. Al año siguiente volví a Tierra del Fuego para traducir los textos de los cantos con Angela Loij (a quien había conocido con Lola). Estaba segura de que Angela podría hacerlo conmigo. En 1966, Ana Montes me propuso que hiciésemos un film con los selk'nam y mestizos que aún quedaban, los cuatro o cinco que conocían y valoraban las antiguas tradiciones. Al morir Lola, le escribí a Ana diciéndole que sin Lola ya no me interesaba hacer una película.

No estaba en mis planes dedicar más tiempo al estudio de la cultura selk'nam. Quería continuar mi trabajo en las comunidades indígenas de Honduras y más tarde empezar con las de Nicaragua y luego Costa Rica. Pero en 1967, mientras traducíamos los textos de los cantos, Angela resultó una sorpresa. Yo sabía que ella hablaba el selk'nam con tanta fluidez como el castellano, pero no me había percatado de su mundo de recuerdos, el que finalmente me guiaría por un largo camino a través del laberinto selk'nam. Entonces comprendí que debía volver al año siguiente y aceptar la propuesta de Ana Montes de hacer una película con Angela y los demás selk'nam y mestizos que había conocido (capítulo II y III).

En 1967 conocí a Federico Echeuline. Era fácil darse cuenta de que poseía un profundo manejo del idioma selk'nam, una inteligencia rápida y un agudo conocimiento de la tradición selk'nam. Tanto él como Angela conservaban vívidos recuerdos sobre la ceremonia del Hain, sobre sus mitos, y sobre muchos selk'nam ya fallecidos a los que habían conocido o de quienes habían oído hablar (capítulos IV a VII). Pero Federico era más inquieto que Angela y no logré pasar con él largos días y semanas, como hacía con ella. Pese a ello, a través de los años Federico fue respondiendo espontáneamente algunas de las preguntas que más fuertemente me acosaban. Nunca lo interrogué directamente, para no condicionar sus respuestas. Por ejemplo: ¿los hombres creían realmente que habían logrado guardar el "secreto" del Hain sin conocimiento de las mujeres? ¿Era el Hain sólo una ceremonia para engañar y someter

a las mujeres e iniciar a los jóvenes, o también podría tener un significado religioso? ¿Los llamados mitos servían sólo para explicar por qué el mundo, la sociedad y la naturaleza son como son, e ilustrar con sus relatos el comportamiento bueno o heroico?

Empecé a entender el significado del comentario que Lola Kiepja solía repetir: que jamás podría contarme todo sobre la ceremonia del Hain.

Más tarde en ese mismo año (1967) viajé de París a Viena, y luego a Mödling, donde vivía el padre Martin Gusinde, quien gentilmente me había concedido una entrevista. Le transmití los saludos de Angela y Federico, que lo habían conocido en 1923, y le manifesté mi gran aprecio por su obra sobre los selk'nam. Me contó que estaba concentrado en redactar su último libro sobre los fueguinos (los halakwulup, llamados más a menudo "alakalufes" o "kawesqar"), libro que alcanzaría a terminar antes de fallecer dos años más tarde.

Luis Garibaldi Honte y Segundo Arteaga tenían en común el hecho de que, con los años, se habían arraigado en la tradición de sus madres, que eran selk'nam. Se mostraban muy dispuestos a compartir conmigo sus recuerdos y testimonios, que resultaron muy importantes para mí.

Con el tiempo comencé a preguntarme si una descripción etnográfica sería capaz de abarcar una sociedad como la selk'nam, por muy bien documentada que estuviese gracias al padre Gusinde. La imaginaba como un edificio de inmensas proporciones, con profundos cimientos, muchas puertas y ventanas, en cuyo interior había amplias avenidas, fogones ardientes y ocultos corredores, y al exterior torres que dominaban un vasto paisaje. Otras veces la veía como un tupido bosque de árboles centenarios de cuyos troncos colgaban arbustos llenos de frutos rojos: un bosque atravesado por un camino en doble sentido: por un lado las mujeres se apresuraban hacia un destino desconocido, y por el otro los hombres, en el sentido contrario, se miraban unos a otros al pasar.

En 1968 fue terminada la filmación en Tierra del Fuego (aunque no la película); volví en el verano siguiente (1969-70) para proseguir el trabajo con Angela y Federico, concentrándome en la relación de los selk'nam con su tierra –cómo habían vivido en la isla–, en las estructuras de su sociedad (familia, linaje, estatus, etc.) y en sus prestigiosos vecinos, los haush (analizados en algún detalle en el capítulo V).

El trabajo continuó el año siguiente. Fue entonces (septiembre de 1969) que acompañé a Angela y Francisco (Pancho) Minkiol

(cuyo abuelo había sido el famoso cazador Kausel) a Buenos Aires y La Plata. A Pancho le gustaba cantar lamentos y recitar expresiones que sabía en selk'nam junto a Angela y Federico, pero era más joven que los otros y se había criado principalmente entre obreros de origen chileno. Desde hacía años tenía paralizadas las dos piernas debido a haberse caído de un caballo que estaba tratando de domar. Sus amigos de Río Grande tenían la esperanza de que una atención médica especializada pudiera dar algún resultado favorable, o al menos liberarlo de su silla. Pero los exámenes fueron negativos. Lo único que los doctores recomendaron fue proporcionarle una silla más eficiente de la que ya tenía. A pesar de todo, tanto él como Angela se divirtieron paseando por las calles de las grandes ciudades.

Esteban Ishtón también hablaba selk'nam y había sido iniciado en la ceremonia del Hain. Cuando lo conocí, sin embargo, trabajaba en las estancias de cría de ovejas tal como los demás hombres mestizos y selk'nam. Esteban se ofreció a acompañarme en un recorrido por el extremo sudeste de la isla, antigua tierra haush, para explorar territorios todavía no ocupados por los colonizadores. Gran parte de la isla ya estaba convertida en estancias ovejeras. Los pocos pueblos eran prósperos, sobre todo Ushuaia, donde ya se había iniciado el turismo. Por todas partes en el norte de la isla se veían torres petroleras, y llamas que no se apagaban nunca emergían de los pozos de gas. Casi toda la isla estaba cruzada por caminos. Desde luego, yo tenía gran interés en conocer la parte de la isla que se mantenía casi como los indígenas (los haush) la habían dejado; "casi", porque los cazadores comerciales de focas habían diezmado a gran parte de la fauna, tanto focas como pingüinos. Pero Esteban murió súbitamente en Ushuaia. Sólo logré dar mi pésame a su hermana, Rafaela. Luego la Infantería de la Marina Argentina, cuyo cuartel estaba en Río Grande, me brindó apoyo para un primer viaje (a caballo) hasta la zona deshabitada. Este viaje se realizó con voluntarios: un oficial, tres infantes de marina, un policía rural y Alfredo Rupatini (de padres selk'nam). Un mes más tarde, gracias a otros dos hombres de ascendencia indígena, Celestino Varela y Armando Calderón, pude completar la expedición (a pie) por el extremo deshabitado de la isla que me interesaba especialmente (capítulo VIII; Chapman y Hester en bibliografía).

En 1972 volví por un mes y medio a Honduras. Pasé el resto de 1972, y hasta 1974, en Buenos Aires, investigando en bibliotecas y en los archivos salesianos. Angela vino a visitarme por un mes. Le encantó viajar en el "subte", tomar café en las confiterías y

disfrutar el clima cálido de septiembre. Volví luego a Tierra del Fuego, donde trabajé principalmente con ella, Federico y Segundo. Pero el 28 de mayo 1974, repentinamente, Angela falleció en su casa de Río Grande (capítulo III). Entonces regresé a Honduras para completar el estudio mencionado. En 1976 completé un reconocimiento de la costa Atlántica, a caballo (salvo el área del pueblo Río Grande), desde el Cabo Espíritu Santo, cerca de la desembocadura del Estrecho de Magallanes, hasta el Cabo San Pablo, próximo al lugar donde las dos expediciones que mencioné arriba se habían iniciado. El resultado de aquel reconocimiento no ha sido publicado aún. De regreso en París, terminé el libro, que finalmente fue publicado por la Cambridge University Press (en 1982), y una tesis de doctorado en la Universidad de París V.

En 1979, Federico falleció súbitamente, aparentemente sin estar enfermo y a comienzos de la década del 80, Garibaldi se ahogó. Luego de trabajar con ellos, como había hecho con Lola, Esteban y en especial con Angela, y habiendo en cierto modo compartido sus vidas, sus muertes fueron como puertas que se cerraran de golpe, dejándome afuera. Los lazos de amistad que habíamos creado tenían una calidad muy especial, quizás porque ellos sentían que, pese mi ignorancia sobre la vida de los selk'nam, yo comprendía lo que me contaban. Mi afán por conocer todo lo que pudieran comunicarme quizás estimuló sus recuerdos de ese mundo ya desaparecido. Me sentí abandonada por ellos, más aun al recorrer ese campo que me hizo recordarlos a ellos y a los demás selk'nam de quienes tanto me habían hablado. De los que conocí, el único que aún quedaba, Segundo Arteaga, se sentía más solo que yo, a pesar de sus muchos amigos.

Entretanto, en 1982 decidí intentar de nuevo explorar territorios que no habían sido ocupados por los blancos, esta vez en la Isla de los Estados. En esa oportunidad me acompañó Domingo Palma y, nuevamente, Celestino Varela. Había vislumbrado el perfil de la isla a través el Estrecho Le Maire, desde la Bahía Buen Suceso, en febrero de 1970 (capítulo VIII). Toda la isla se había mantenido virgen, salvo una bahía, sede de un destacamento de la Infantería de Marina Argentina. Por lo que me habían contado mis amigos selk'nam, estaba segura de que la isla había sido habitada, o visitada, por los fueguinos (por los canoeros yámana), pese a que no había ningún dato fidedigno para apoyar tal hipótesis (no existe relato alguno, que sepamos, que dé testimonio de indígenas viviendo allí desde que fue vista por primera vez por navegantes europeos en 1616). Pero pensé que los yámana podrían haber

estado en la isla, a pesar de las mareas traicioneras que la rodean. Pude realizar un reconocimiento preliminar de varias bahías en la costa norte, donde fue ubicado el primer sitio arqueológico de la isla (en la Bahía Crossly). Volví tres años después (1985), esta vez a acompañada de la arqueóloga Victoria Horwitz y nuevamente de Domingo Palma.

Ese mismo año, comencé un estudio con los últimos yámana (cuatro mujeres que aún hablaban su idioma, además del castellano) en la parte chilena de Tierra del Fuego. Haré referencia a ello en otra oportunidad. Entretanto, en cuanto pude seguí visitando a Segundo Arteaga y a otros amigos en Río Grande, a Enriqueta Varela en Ushuaia y a la gente con la que había trabajado en Honduras.

El propósito de este libro es dar a conocer artículos poco difundidos de mi trabajo y estadía en Tierra del Fuego, además del guión de la película –mencionada arriba– elaborada con Ana Montes (capítulo II), de las notas que acompañaban los cuatro discos de cantos selk'nam interpretados por Lola Kiepja (capítulos VI y VII), y de tres poemas, publicados anteriormente. Gracias al empeño de los colegas de la Fundación América en Santiago de Chile, el libro fue diagramado de nuevo, se corrigieron errores de la primera edición y se añadieron fotografías, en especial la de la tapa. El lector encontrará algunas repeticiones de un capítulo al otro, sobre todo en la primera parte. Sin embargo, me abstuve de redactar todos los artículos de nuevo, lo cual habría hecho más fluida la lectura pero hubiera desvirtuado la recopilación.

Por último, el lector notará que la palabra selk'nam está escrita de modo distinto en la portada, solapa y prólogo, que en el resto del libro. Estas diferencias ortográficas responden a la línea editorial que rige para todas las publicaciones del Taller Experimental Cuerpos Pintados.

ANNE CHAPMAN

3. Las etnias de Tierra del Fuego antes de su extinción.



Estrecho de Magallanes
SELK'NAM
HAUSH
YAMANA
ALAKALUFES
PUNTA ARENAS
PORVENIR
Río Grande
RIO GRANDE
OCEANO ATLANTICO
TIERRA
DEL
FUEGO
Río Fuego
Lago Fagnano
Canal Cockburn
Glaciares
USHUAIA
Estrecho Le Maire
ISLA DE LOS ESTADOS
ISLA NAVARINO
Canal Beagle
OCEANO PACIFICO
ISLAS WOLLASTON
N
56º32'
68º43'
ISLAS DIEGO RAMIREZ
Cabo de Hornos



CAPITULO I
FIN DE UN MUNDO

"L'ombre de Chistophe Colomb tourne
elle-même sur la Terre de Feu..."
André Breton y Paul Eluard,
L'Immaculée Conception, 1961, París.

A fines del invierno de 1966, en Tierra del Fuego, Argentina, murió Kiepja, más conocida como Lola. Su grupo étnico es generalmente llamado ona, aunque su verdadero nombre es selk'nam. El modo de vida de los selk'nam es el más antiguo de la humanidad: el de la edad de piedra, el Paleolítico de los cazadores, recolectores y pescadores. Con Kiepja desapareció todo testimonio directo de su cultura. De los pocos sobrevivientes de su grupo, ella era la de mayor edad y la única que había vivido como indígena. Tenía aproximadamente noventa años cuando murió, y había nacido bajo una tienda de cuero de guanaco y vivido su juventud vestida con pieles de guanaco, acampando con su familia en playas, lagunas y bosques y participando en las ceremonias tradicionales.

Casi al final de su vida, cuando la conocí, parecía realmente feliz al revivir su antiguo modo de vida a través de sus relatos y de sus cantos. Pero sabía que su mundo había desaparecido para siempre.

Se identificaba plenamente con su cultura y, aunque podía expresarse en español, prefería hablar su propio idioma. Como persona, era de una excepcional riqueza: apasionada, inteligente, sensible. Poseía un profundo conocimiento del misticismo y la mitología de su pueblo, siendo ella misma *xo'on*, o sea, chamán[1]: la última chamán selk'nam. Había heredado su poder de un tío materno, cuyo espíritu (*wáiuwin*) llegó a ella a través de un sueño. Durante años practicó concentración para adquirir disciplina y así tener acceso al mundo de lo sobrenatural.

4. Lola Kiepja en 1966, año de su muerte.
Fotografía de Anne Chapman.

Durante la mayor parte de la prehistoria, la humanidad entera vivió en pequeñas comunidades seminómadas esparcidas por el mundo, hasta que la invención de la agricultura permitió al hombre establecerse en un lugar. Por diferentes circunstancias, algunos grupos no pasaron a ser agricultores y permanecieron fieles a su tradición de cazadores-recolectores-pescadores donde fue así hasta el siglo pasado en ciertas regiones del mundo, entre ellas Tierra del Fuego. Según la información arqueológica, el hombre llegó a esta zona hace unos diez mil años[2].

La población selk'nam era probablemente de 3.500 a 4.000 individuos cuando, por el año 1880, los blancos comenzaron la ocupación de su territorio, la Isla Grande de Tierra del Fuego (Argentina y Chile). Desde el siglo XVI sus antepasados habían tenido contactos esporádicos con tripulantes y náufragos. No sabían de dónde venían. Pero según sus profetas ("padres de la palabra"), unos extraños, parecidos a aquéllos, los iban a destruir. Durante las últimas décadas del siglo XIX y hasta la primera del XX, los selk'nam fueron diezmados por los blancos. Muchos fallecieron de enfermedades transmitidas por éstos; otros fueron embarcados y llevados al continente. Ciertos cazadores de indios a sueldo, cometían por cuenta propia atrocidades sin nombre antes de matar a sus víctimas. Otros selk'nam murieron en guerras entre ellos mismos; esas luchas intestinas eran más frecuentes en esta época, pues a medida que los terrenos de caza iban siendo cercados por los ganaderos, el terreno restante era más y más disputado entre los mismos indígenas[3]. La última, que aconteció a principios del siglo XX, fue la más mortífera de todas, según los datos que conocemos. Por primera vez hubo mujeres y niños entre las víctimas, y fue la única vez que pelearon con armas de fuego. Para ellos fue un período de grandes sufrimientos, pese a los esfuerzos bien intencionados de los misioneros salesianos y de algunos otros blancos. Al principio los selk'nam trataban de defenderse, o defender su tierra, con sus flechas; pronto fue evidente que su única defensa al ser atacados era huir, pero debían huir a pie –con toda la familia– del ataque de hombres montados a caballo y armados. Los selk'nam no eran siempre víctimas pasivas. Una de sus tácticas de ofensiva era procurar minar al enemigo robándole, saqueándolo y matándolo, cuando la situación lo permitiera. Pero no existían las condiciones para que los indígenas adquiriesen una conciencia clara de su situación.

5. "La bella Kiepja", c. 1902. Fotografía de Carlos Gallardo.



Parece que en su mayor parte las acciones ofensivas eran motivadas por venganza contra el enemigo o para aprovechar algún descuido. No existía entre ellos una solidaridad total frente al agresor. Algunas mujeres se juntaban voluntariamente con blancos que habían sido asesinos profesionales dedicados a matar indígenas, y pese estas matanzas los selk'nam persistían en sus luchas fratricidas. La ofensiva de los extraños era una guerra no declarada contra un enemigo que a veces era amigo; contra un enemigo que traía un arma que, aunque no era propiamente un arma, era la más mortífera de todas: sus enfermedades.

La ocupación del territorio (Isla Grande) se inició por el noroeste, donde desembarcaron los primeros ganaderos y buscadores de oro que venían de Punta Arenas, Chile, y de las Islas Malvinas; por el noreste, desde Argentina, pocos años más tarde (en 1886), llegaron el ingeniero Julius Popper y sus ayudantes para extraer arenas auríferas en gran escala, y ese mismo año vino una expedición científico-militar argentina bajo el mando del oficial mayor Ramón Lista. Los selk'nam que sobrevivían a esos ataques tendían a replegarse hacia el sur, pero aun si hubieran querido alejarse totalmente, no habrían podido lograrlo debido a que estaban en una isla y no sabían navegar[4].

Tenían que moverse para buscar sustento y sobre todo para cazar guanacos, una tarea ardua, incluso en tiempos normales. Los guanacos se volvían cada vez más ariscos a medida que aumentaba el movimiento de gente, caballos y ovejas. Pero si el guanaco era más escaso que nunca, la oveja y el caballo estaban al alcance de los selk'nam. El robo de ganado por parte de los indígenas desencadenó la furia de la mayor parte de los estancieros, quienes sólo ordenaron dar tregua a los "ladrones" cuando los misioneros salesianos comenzaron a llevarse a los indios hacia una u otra de las misiones establecidas en la zona[5]. Pero en un lapso de aproximadamente veinte años casi todos los que se quedaron en las misiones enfermaron y murieron. En esta época, y también posteriormente, las epidemias y enfermedades (sarampión, influenza, neumonía, tuberculosis, difteria, tisis, viruela, gripe e incluso alcoholismo) diezmaron también a los que volvieron o se quedaron en el campo[6].

En el año 1919 el padre Martin Gusinde contó 279 selk'nam. Diez años más tarde quedaban menos de cien. En 1966 había en la isla alrededor de trece cuyos padres eran en su mayoría blancos o mestizos. Todos eran mayores de cincuenta años y habían nacido poco antes o después de que la cultura aborigen

fuera destruida. Todos, con excepción de Lola Kiepja, hablaban bien el español.

Pese a la aniquilación de su pueblo a manos de los blancos, Lola no les guardaba rencor. Tampoco a mí. Algunas veces me llamaba "hija"; otras veces, mientras le ataba su delantal, me miraba por encima del hombro y riendo se balanceaba levemente, murmurando *ala ala* (bebé en selk'nam), queriendo decirme así que yo la estaba tratando como una madre a su bebé.

La conocí a fines de 1964. En esa temporada yo había venido con una misión arqueológica francesa que trabajaba en la parte chilena de la isla[7]. Lola vivía en la reserva indígena ubicada cerca del Lago Fagnano del lado argentino, donde fuimos a pasar la Navidad. Como etnóloga, yo deseaba conocerla y comprobé aliviada que el primer contacto fue fácil. Casi enseguida, luego de conocernos, me cantó un lamento por la muerte de su madre. Volví al día siguiente, y un tiempo después regresé para pasar tres semanas con ella y su amiga Angela Loij, que también era selk'nam, en Río Grande (un pueblo en la costa norte). Con la ayuda de Angela como intérprete, me di cuenta de que Lola poseía un gran conocimiento de su cultura. Yo ponía a prueba su memoria preguntándole nombres de individuos de su grupo que aparecían mencionados en el libro *El último confín de la tierra*, de Lucas Bridges (1952), algunos de los cuales habían muerto a comienzos del siglo XX. Durante esas semanas grabamos muchos cantos, pero las grabaciones resultaron técnicamente deficientes.

Cuando a fines de 1965 regresé a París, el señor Gilbert Rouget, jefe del Departamento de Música del Musée de l'Homme, escuchó las cintas grabadas y me sugirió volver a Tierra del Fuego cuanto antes para hacer nuevos registros de lo que había traído y tratar de grabar algunos otros cantos. Existían pocas colecciones de los cantos de este grupo; una data de 1907-08, otra de 1922, y en décadas posteriores hubo algunas más[8]. Por otra parte, el profesor Claude Lévi-Strauss estimó que ésa podría ser la última oportunidad de conseguir nuevos datos sobre este grupo al que durante décadas se había considerado extinguido[9].

Cuando en marzo de 1966 volví a Tierra del Fuego[10], mi problema principal fue el idioma. El español de Lola, aunque adecuado a sus necesidades diarias, era rudimentario. Mientras lo hablaba, daba la impresión de alguien de mentalidad casi infantil, ocultando de esta manera su compleja naturaleza, su perplejidad y su profundo dolor. Su mundo se había hundido en la no existencia, mientras que el resto del mundo la llamaba "la reliquia".

El único lugar donde podía trabajar con ella era la reserva indígena, y allí no me era posible llevar a otro selk'nam como intérprete. Me resultaba muy difícil el aprendizaje de la lengua selk'nam, porque Lola solamente podía traducir al español palabras aisladas. Además, el selk'nam es un idioma de fonemas tonales y glotales. Cuando yo me empeñaba en pronunciar bien una palabra, Lola fruncía el entrecejo y mirando mi boca, movía sus labios lentamente como si pronunciara cada sílaba, pero sin emitir un sonido. Cuando finalmente yo daba mi versión, ella respiraba con alivio y reía diciendo "eso es", como si hubiésemos ganado una gloriosa batalla.

De marzo a junio viví la mayor parte del tiempo en la reserva, en la estancia ovejera del señor Luis Garibaldi Honte, de ascendencia indígena, quien me brindó hospitalidad en su casa, situada pocos pasos de la de Lola. Como acostumbraba hacerlo desde hacía no sé cuántos años, el señor Garibaldi daba instrucciones a su puestero de suministrar a Lola carne, leña y otros elementos que necesitara. Durante casi toda mi estadía, sólo vivieron allí Lola y el puestero. Cada ocho o quince días yo iba al pueblo de Río Grande para estudiar mi material y comprar algunos comestibles.

Lola tuvo siete hijos con su primer marido, un haush que había fallecido. Después tuvo cinco hijos con un chileno. Todos sus hijos habían muerto y sólo le quedaban una nieta que vivía en el continente y un bisnieto que fue adoptado por Garibaldi.

Hasta aproximadamente sus veinticinco años, Lola había tenido poco contacto con los blancos. Alrededor del año 1900 fue con su primer marido a Harberton, una estancia ubicada en la costa del Canal Beagle, cuyo primer propietario, el pastor Thomas Bridges, había sido misionero entre los yámana. El y sus hijos fueron de los pocos estancieros que tendieron su mano a los selk'nam. Entonces, y hasta la muerte de su primer marido, Lola y su familia, así como otros indígenas, iban a trabajar a las estancias de Harberton y Viamonte en el verano, y en el invierno vivían en el campo cazando guanacos y celebrando periódicamente la gran ceremonia del Hain (la cual incluía ritos de iniciación de los jóvenes varones).

Durante esos años su madre y algunos tíos maternos chamanes (*xo'on*) la preparaban para que ella también fuese *xo'on*. Una noche, hacia el año 1926, soñó que el espíritu de uno de estos tíos –que había muerto hacía poco al otro lado del Lago Fagnano– la visitaba y le transmitía su poder mediante un canto. En su sueño el espíritu volaba sobre el lago buscándola y cantando

"¿dónde estás, hija mía?". Ella repitió esta frase y despertó. En ese preciso momento –me decía– el espíritu de su tío la penetró "como el filo de un cuchillo". Fue entonces que, de acuerdo con la tradición, ella adquirió poder sobrenatural (véase capítulo VI, canto nº 10).

Había vivido sola durante años en la reserva, en chozas de madera. Cocinaba sus comidas, recogía leña, buscaba agua y realizaba otros quehaceres. Tejía canastas y calcetines de lana que a veces vendía. En otros tiempos había tenido ovejas y algunos caballos heredados de sus hijos y de otros indios paisanos. Pero, según ella, con el correr de los años todos sus animales habían sido robados por algunos paisanos y por vecinos blancos. Lo que más sentía era no poder montar a caballo, como hasta cinco años atrás, cuando todavía realizaba largas cabalgatas para pasear y comprar yerba mate. El señor Garibaldi creyó prudente no permitirle cabalgar más, porque en aquella época se había caído varias veces. Nunca se sobrepuso a lo que ella consideró como una gran afrenta.

Tenía conciencia de ser más selk'nam que nadie. La diferencia entre ella y las demás personas de ascendencia indígena era muy acentuada; quizás, en parte, porque ella era una *xo'on*, chamán. Aunque algunos de sus paisanos la admiraban por sus poderes, no le temían, ya que ella no tenía poderes para matar, como casi ninguna mujer *xo'on*. Había curado a indígenas y mestizos y a uno que otro blanco. Pero no siempre se valía de su poder cuando curaba. En una ocasión en que yo estaba friendo papas, saltó grasa ardiendo y me quemó la mano. Lola tomó mi mano entre las suyas, frotó la quemadura con agua fría y sopló en ella por varios minutos, hasta que el dolor desapareció. Y una vez en que yo me quejé de dolor de espalda, me dijo que me tendiera boca abajo en su cama. Cuando lo hice, presionó con las palmas de sus dos manos sobre la parte adolorida y resopló repetidas veces sobre ella. También esta repetida técnica dio resultado.

Tenía varios amigos entre su gente, pero no los veía con frecuencia. Por lo demás, parecía sentir que la mayor parte de los no indígenas de la isla le tenían poca consideración. Sin embargo,

(página siguiente)
6. Frente a la misión salesiana La Candelaria, cerca de Río Grande, probablemente a fines de los años treinta. Lola Kiepja está de pie junto a la monja; su madre, Elih, está sentada entre las dos niñas; una de las mujeres jóvenes, Cecilia, es hija de Lola, y la otra una sobrina, Adela. La mujer del extremo derecho es Alukan. Fotógrafo desconocido.





mostraba mucha simpatía por los que la estimaban, y bromeaba con ellos; desde luego, siempre en español.

Cuando el tiempo amenazaba lluvia, salía afuera para "cortar el cielo", como se dice en selk'nam, o para "componer el tiempo", como diríamos en español. El propósito de Lola era alejar las nubes hacia el norte, hacia el cielo de la lluvia. Si el día era lluvioso o nublado, ella "limpiaba" el cielo varias veces si era necesario, hasta que por fin el sol reaparecía, ese mismo día o bien al siguiente. A veces, cuando el efecto no era inmediato, Lola se reía y decía que las nubes no querían irse. Desde luego, si insistía durante varios días en "cortar el cielo", finalmente llovía o bien las nubes se iban (véase capítulo VI, canto nº 30). Componer el tiempo era uno de los atributos de los chamanes.

No era muy prolija. Escupía en cualquier lugar, y aunque sabía hacer uso del tenedor, prefería comer la carne con los dedos. Aunque no le parecía bien la idea de darse un baño, se lavaba las manos y la cara varias veces al día. Barría cuando sabía que yo iba a llegar, pero parecía hacerlo menos cuando estaba sola. Sin pensarlo, tiraba restos de comida en el piso o los arrojaba afuera para los perros o los gatos. Tenía el hábito de amontonar sus cosas en los rincones de su habitación y sobre la cama. En consecuencia, pasaba mucho tiempo buscándolas, en particular su cuchillo de carne. Todos estos hábitos fueron aprendidos en su juventud. Había sido criada para vivir como sus antepasados: cambiar de campamento cada dos o tres días, o cada semana, vestirse simplemente con pieles de guanaco, asearse con arcilla seca o musgo, y poseer los artículos necesarios para su existencia, sin nada que fuera superfluo.

En los últimos años de su vida, Lola recibía muchas cosas inútiles, especialmente ropa usada. Su prenda favorita era una chaqueta de hombre. Le pregunté por qué le gustaba tanto esa chaqueta, en circunstancias de que tenía otras en mejor estado. "Es por los bolsillos", me respondió. La chaqueta tenía diez bolsillos, por dentro y por fuera, y esto le encantaba. A Lola le era casi indiferente la ropa que usaba, con tal de que la abrigara, fuera más o menos limpia y tuviera bolsillos. En cambio, era muy sensible a la belleza de su rostro. Cuando yo la peinaba, a veces se miraba de muy cerca en el espejo y riendo decía "yo *úlichen*" (yo linda), o fruncía el entrecejo diciendo "*yippen*, yo vieja" (fea).

Aunque comía carne de oveja tres veces por día con buen apetito, solía preguntarme si le podía traer pescado o carne de guanaco al regresar de Río Grande. Como yo no podía

encontrarlos, le traía dos artículos que también me pedía: manteca y vermouth dulce. Se comía la manteca como si fuera una golosina. Acostumbrábamos a tomar el aperitivo antes de la cena. Algunas veces, cuando me ausentaba, ella se sentaba al costado del camino para esperarme, aunque supiera que ese día no regresaría. Si le preguntaba por qué lo hacía, sólo me contestaba que le gustaba ir allí a esperarme.

Le encantaba grabar su voz en "la máquina". Uno de los cantos que más nos gustaba era el del viejo guanaco: "Ra ra ra ra ra", cantaba Lola imitando al *marré*, el viejo guanaco[11].

Invariablemente, Lola insistía en que yo rebobinara la cinta del grabador cuando ella terminaba de cantar, para escucharse. Solía reír y comentar: "*úlichen*" (lindo) al oírse. Empero, a veces estaba contrariada y decía "qué *yippen*" (qué feo), y aunque a mí no me parecía tal, se empeñaba en que volviéramos a grabar el mismo canto, esperando cantarlo mejor. Muchas veces me pedía que tocara las cintas de nuevo, por el solo placer de volver a oír los cantos. Había dos lamentos que ella cantaba con tanta frecuencia (uno dedicado a su madre y el otro a sus dos últimos hijos), que yo no los grababa. Pero ella quería que yo le grabara cada vez que ella cantaba, y si no lo hacía, se molestaba un poco.

Al ir a su casa por la mañana, a veces la veía parada en la puerta, esperándome. Al acercarme, exclamaba "¡encontré otro!": durante la noche había recordado un canto que había escuchado muchos años atrás; siempre se acordaba, también, de a quién había pertenecido aquel canto. Muy excitada, me pedía que me apurara en grabar el canto antes de que desapareciera de su memoria. Una vez grabado, rebobinaba la cinta y lo escuchábamos, complacidas. No siempre quería volver a cantar algún canto que yo le pedía. Entonces, ante mi insistencia, se reía preguntándome por qué grabarlo de nuevo si era feo. Otras veces, sin embargo, parecía comprender que su voz y los cantos estaban siendo conservados más allá de su muerte[12].

En ocasiones venían turistas a la reserva para verla y fotografiarla. Frente a la cámara, rodeada de extraños, se paraba inmóvil como una estatua. Si no recibía recompensa se indignaba, pero no demostraba su indignación a los visitantes.

Dos veces en los últimos años sus chozas habían sido destruidas por el fuego. Aunque ella no había sufrido quemadura alguna, la memoria de estos incendios la aterrorizaba. Su última choza había sido levantada con ayuda de los trabajadores de un aserradero vecino, y el señor Garibaldi cuidó de que fuese ubicada

muy cerca de su casa. Al anunciarse el invierno, pasábamos cada vez más tiempo arrimadas a la estufa. A menudo la sobrecargaba y caían leños encendidos al piso de madera. Nerviosas las dos, tratábamos de volver a colocarlos en su lugar mientras ella daba voces de alarma.

Todas las noches, al despedirme, le repetía "*háuk*" (fuego), y apuntando a la pava de *chon* (agua) le recordaba que echara agua sobre el fuego antes de acostarse.

Detrás de su choza había una construcción cónica de tipo indígena, abierta en el frente y hecha de troncos y palos largos encima de los cuales ella había extendido trapos. Aquí, cuando el tiempo lo permitía, ella preparaba el fuego y se sentaba a tejer una canasta. Me decía que cuando estaba sola iba allí para sentarse junto a un fuego, aun sin tejer. Quizás de esa manera se sentía más cerca de su antigua vida.

Con frecuencia me proponía ir a ciertos lugares distantes muchos kilómetros, pues estaba convencida de poder caminar mucho más de lo que realmente podía. Pero casi todos los días salíamos cerca para recoger leña, y a veces caminábamos a unos pocos kilómetros de su casa, ella apoyándose en su bastón, para visitar lugares donde había vivido o sitios de campamentos de paisanos muertos.

Me hizo prometerle que no haría escuchar las cintas a nadie en la isla, salvo a Angela y a otro paisano amigo. En 1965, cuando grabamos en Río Grande, se alteraba al ver que alguien se acercaba a la casa, y me pedía que ocultara el grabador. El año siguiente tuvimos pocas visitas y ella estuvo más tranquila. Me explicaba que "la gente" no comprendía, que se reirían de sus cantos. Ocasionalmente me decía que estaba grabando sus cantos para los indios del norte (norte del Estrecho de Magallanes).

Además de cantos, grabamos vocabulario general, nombres propios, toponimias y términos de parentesco. A veces se aburría. También se reía de mi empeño, sobre todo cuando quería grabar sus imitaciones de pájaros, que me interesaban porque muchos de los nombres de pájaros en selk'nam son onomatopéyicos.

Lo que realmente disfrutaba eran los cantos. Cuando cantaba los cantos del Hain (la ceremonia más importante de los selk'nam), se acompañaba haciendo pantomima de los pasos del baile y de los gestos del espíritu en cuestión (los espíritus eran hombres disfrazados con máscaras y con pinturas que les cubría todo el cuerpo). Un espíritu llamado Shoort, atemorizaba a las mujeres con su sola aparición, pues ellas creían que realmente había surgido de

las entrañas de la tierra para hacerles daño. Durante la ceremonia las perseguía tirándoles objetos diversos. Mientras Lola imitaba su paso corto y amenazador, me daba suaves estocadas con su bastón en las costillas y medio en broma, medio en serio, decía: "Shoort era muy mañoso con las mujeres".

Hablando de estos espíritus y de las travesuras de algunos de los paisanos durante la ceremonia, se reía hasta que las lágrimas aparecían en sus ojos, y después me miraba aún riéndose y decía: "¡Qué salvajes!"

Uno de sus relatos favoritos era el que su abuelo materno (Alaken) le había contado a su madre, referente a dos *xo'on* (chamanes) mentirosos. Era un día muy helado de invierno en la costa norte de la isla, cerca del Cabo Peñas, y la gente que acampaba allí tenía mucha hambre. Ahí cerca estaban dos impostores –uno llamado Koin-xo'on y el otro Haipenu-xo'on– que fingieron ser *ochen-maten* (tener poder suficiente para matar a una ballena en alta mar y traerla a la costa). Ese día nadie salió a cazar o pescar, ya que todos esperaban que la ballena llegara de un momento a otro. Todas las familias estaban de pie a lo largo de la playa, mirando el mar y tiritando de frío, mientras los dos impostores apuntaban con el dedo, gritando que se fijaran en una bandada de gaviotas, apenas perceptible en el horizonte, que se acercaba a la costa (esto significaría, posiblemente, que allí había una ballena muerta que las gaviotas estaban picando). Los mentirosos daban grandes saltos, cantando para atraer a la ballena. Todo el mundo creía que ya la tenían agarrada con una cuerda invisible, pues tiraban de la cuerda haciendo esfuerzos, como si arrastraran a la gigantesca ballena hacia la playa. Fue una gran impostura. No había ninguna ballena. Los *xo'on* estaban burlándose de todos. Al fin un hermano de Koin-xo'on se enojó y les dijo: "Aquí estoy perdiendo el tiempo. Tengo hambre y en lugar de estar cazando con mi *teix* (trampa de cuerdas utilizada para ciertos pájaros), estoy aquí, y todo por culpa de esos mentirosos".

El primer año, Angela fingía a veces estar tirando de la cuerda invisible y Lola casi se caía de la silla de risa (capítulo VI, canto nº 29).

Hacia el final de mi estadía, Lola pensaba que yo comprendía el selk'nam mejor de lo que sucedía en realidad. Mientras ella conversaba en su idioma, yo trataba de captar lo suficiente como para hacer breves comentarios, de manera que ella continuara hablando. Afortunadamente, también me hablaba en español. Una

de las palabras que más repetía era Koliot (capa roja), nombre dado a los blancos por las capas rojas usadas por los primeros policías llegados a la isla. ¡Koliot! era el grito de alarma cuando alguien divisaba uno o varios jinetes armados en el horizonte. Al grito, todo el campamento se dispersaba como mejor podía. "Chancho Colorado" era el apodo que le dieron a uno que mató a muchos de ellos, y que trabajaba para el señor José Menéndez, uno de los primeros ganaderos. También se acordaba de otro y repetía: "Malos cristianos, matar indios".

Una y otra vez hablaba de su abuelo materno, Alaken, que tenía fama de gran profeta. Otros descendientes de los selk'nam me confirmaron que Alaken había sido muy respetado por sus conocimientos sobre el pasado legendario y por su habilidad de predecir el futuro mediante visiones. Ya viejo, fue muerto, junto a dos de sus hermanos en represalia por haber robado utensilios de metal del rancho de unos recién llegados.

Refiriéndose a una epidemia de sarampión del año 1924, dijo una vez:

> Muertos, muertos, muertos. ¿Cuántos muertos? No sirve el *Koliot-xo'on* [el médico blanco]. El cementerio está lleno. Tanta gente murió. Todos los días; todo el día muertos vienen, vienen en camiones llenos de muertos, mujeres, chicos. Todos murieron de *koliot-kwaki* [enfermedad de los blancos]; chiquitos juntos con sus mamás, pobrecitos. Sufren [sufrieron]. Señoritas, mujeres grandes no casadas todavía, muchachos jóvenes. El cementerio es grande.

Como si hubiese sucedido el día anterior, hablaba de hombres heridos o muertos en las guerras (combates que duraban horas) entre los mismos selk'nam. Con frecuencia conversaba de una batalla en la cual había participado y que fue de las últimas entre selk'man (hacia 1903). Ocurrió en la década de 1890, cuando ella se encontraba con su familia en la playa cerca de un cerro llamado Teis, al este de la Caleta Irigoyen (sobre la costa atlántica de la isla). Estaba a poca distancia del campamento cuando el enemigo atacó. Oyó ladrar a los perros, corrió hacia los suyos y vio a su esposo, Anik, herido en la sien por una flecha. "Pobrecito", me comentó, "toda su cara se hinchó". Un tal Ascherton intentó secuestrarla, pero ella se resistió y escapó. El se enfureció y corrió tras ella, flecha en mano, gritando: "¡Te mataré si no vienes conmigo!" Anik había estado a punto de ser aniquilado cuando, del lado enemigo,

intervino su primo Paachek gritando: "¡No lo mate! Es mi primo". Paachek también salvó a Lola.

Esta batalla tuvo lugar cuando el grupo de Lola (unos veintiséis adultos) estaban celebrando un Hain. Alrededor de treinta hombres provenientes de cinco territorios diferentes estaban decididos a vengar la muerte de un tal Yehun-xo'on, chamán y renombrado cazador. A Yehuun-xo'on lo había matado un tío de Lola, Tael, lanzándole una flecha. Este, su hijo y uno de los hermanos de Lola se contaban entre los seis muertos de la batalla de Teis. Ocho mujeres fueron secuestradas por el enemigo, pero posteriormente cinco lograron escapar y regresaron a su grupo.

Manifestaba una profunda admiración por algunos chamanes, entre ellos por uno cuyo nombre era Mai-ich. En diversas ocasiones Mai-ich había logrado la más difícil de todas las pruebas de demostración de poder sobrenatural, que consistía en insertar una flecha, cuya punta era de madera (no de piedra), debajo de la clavícula y tirarla bajo la piel en diagonal a través del pecho, retirándola en la cintura. Lola hacía gestos de terrible dolor cuando relataba esto. Una vez repitió las palabras en selk'nam que Mai-ich había cantado: "La oscuridad está en mi cuerpo. Yo mismo lo atravieso con esta flecha" (véase capítulo VI, canto nº 22). Así cantó la vez que no había "preparado" lo suficiente el "canal" a través del cual la flecha debería haber pasado. Perdió sangre, lo cual no hubiera ocurrido si su control hubiera sido total.

Una vez Lola se enojó conmigo. Yo le estaba mostrando las fotografías que acompañan el volumen de Martin Gusinde, *Die Feuerland-Indianer; Bd. 1: Die Selk'nam*, entre las cuales estaban incluidos dibujos de los espíritus del Hain, que eran en realidad hombres disfrazados con máscaras y con el cuerpo pintado. Al ver la primera de éstas, las apartó. Se negó a mirar las otras e irritada me dijo: "No es para los civilizados".

Antes de irme quise llevarla a dar un paseo. El administrador de un hotel importante a orillas del Lago Fagnano, quien había demostrado tener simpatía por ella, vino un día a buscarnos en su camioneta. Lola se vistió con su ropa nueva y se llevó consigo todo su dinero, por temor a que robaran en su choza, lo que era muy poco probable. Pasamos dos días en el hotel, donde, por ser invierno, éramos los únicos huéspedes. Antes de cada comida el administrador y el cocinero le preguntaban a Lola lo que le gustaría comer; sin vacilar, respondía "pescado". Se sentaba durante horas frente a la gran chimenea con gente que venía a comer y que la conocía desde hacía muchos años. Y, desde la inmensa sala

que daba al lago, me señalaba las tierras que habían pertenecido a su abuelo Alaken.

A medida que la fecha de mi partida se aproximaba, ella comenzó a preguntarme sobre mi regreso. Le respondía que, de serme posible, volvería al año siguiente. De lo que yo trataba de explicarle, ella dedujo que vivía en una estancia de ovejas cerca de Buenos Aires y que mi "patrón" me había enviado a grabar su voz porque tenía mucha simpatía por los indios y sabía mucho acerca de ellos. Lola nunca había viajado fuera de la isla, pero sabía que al norte existía una gran ciudad llamada Buenos Aires. Una y otra vez me preguntaba sobre mi "patrón", y si yo estaba segura de que él me iba a mandar de regreso nuevamente. Cuanto más insistía con sus preguntas, más le aseguraba que volvería, hasta que "tu patrón" se transformó en "nuestro patrón". El día de mi partida me dio una canasta que recién había terminado. A pesar de que le había ofrecido comprársela, siempre se negó a venderla, diciendo que se la había prometido a alguien mucho tiempo antes de mi llegada. En ese momento la puso en mis manos y me pidió que se la diera a "nuestro patrón".

Al regresar a París se la di al profesor Lévi-Strauss, de parte de Lola. El puso la canasta cuidadosamente en una vitrina de su oficina.

Ese invierno Lola se negó a abandonar la reserva. Debido a su edad y a su salud precaria, el año anterior había sido llevada a Río Grande, pero allí había pasado los días sentada junto a una estufa, medio adormecida, cuando no la reprendía la dueña de la casa por haragana y sucia. Ese invierno estaba decidida a quedarse en su tierra y no volver a salir jamás. Quise convencerla de que pasara el invierno con una amiga de madre indígena, la señora Enriqueta de Santín, que vivía cerca de ella, y en un principio Lola estuvo de acuerdo, pero luego se negó. La última vez que fui a verla me acompañó Angela Loij para quedarse con ella después de mi partida, pero sólo pudo estar algunos días. Entonces Lola quedó sola, salvo por las visitas diarias del puestero del Sr. Garibaldi –que le llevaba leña, carne y agua– y de algunos vecinos. El invierno de ese año fue crudo, con temperaturas de hasta 30 grados bajo cero, y Lola vivió prácticamente confinada en su choza por la nieve, desde julio hasta pocos días antes de su muerte. A fines de septiembre pasó dos o tres días sin comer casi nada. Entonces el puestero se dio cuenta de que estaba gravemente enferma y fue a caballo al destacamento de Policía Rural del Lago Kami para buscar ayuda, volviendo con un policía en un

tractor. La transportaron hasta el camino principal, desde donde fue llevada en automóvil hasta Río Grande, donde pocos días después murió en el hospital regional. Era el fin del invierno en Tierra del Fuego, el 9 de octubre de 1966.

Artículo publicado por primera vez en *Hommages à Claude Lévi-Strauss*, editado por Jean Pouillon y Pierre Maranda, Mouton Publishers, 1970: 61-76, La Haya y en *Natural History*, vol. LXXX, nº 3, marzo 1971: 32-41, y publicado en español en *Ciencia e Investigación*, tomo 29 (1-2) 1973: 3-14, Buenos Aires.

El texto presentado aquí difiere en algo de los anteriores.

Agradezco por la traducción al español al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Buenos Aires), así como a la Srta. Haydée Molli y a la Dra. María T. San Martín.



EN MEMORIA DE KIEPJA

Siempre que miro la luna llena veo la cara de Kiepja.

Kiepja la más anciana de los últimos selk'nam.

Aquellos que desaparecieron o murieron
 o que fueron matados hace ya cien años
 en Tierra del Fuego.

La oigo cantando a la luna, "Kreeh",
 imitando el llamado del águila
 mientras su espíritu se eleva en la noche
 para rendir homenaje a la luna.

Luna la potente, temible matriarca
 vencida por los hombres, aliados del Sol.

Derribada, golpeada por el Sol, huyó al nocturnal vacío.

Luna aliada de las mujeres.

Luna temperamental, estéril por falta de hombres.

Luna furiosa y vengativa en eclipse.

Luna menguante, humilde y fugitiva
 delineando sus oceánicos confines

Luna creciente, preñada con la fuerza de cósmica gravitación
 dueña de las turbulentas mareas.

Luna llena de la gloriosa hermosura de los cielos nocturnos
 empapando la Tierra con suave, apaciguante resplandor.

Luna retirándose a su secreta morada
 sólo para reaparecer súbitamente
 como una delgada, furtiva insinuación.

7. Lola Kiepja tejiendo una canasta, 1966. Fotografía de Anne Chapman.

Kiepja, cuya vida fue semejante, tan semejante,
al ciclo de la luna;
tímida, creciendo en pasión,
llena de impulso magnético, deseo e intelecto
entonces lentamente decreciendo
aunque siempre en simétrica armonía.

(Traducción del inglés de Ana Montes)

CAPITULO II
EL PUEBLO ONA: VIDA Y MUERTE EN TIERRA DEL FUEGO

(Guión de la película realizada con Ana Montes)

PRIMERA PARTE: VIDA

Anne Chapman:

Kiepja, más conocida como Lola, murió a fines del invierno de 1966 en Tierra del Fuego. Con ella desapareció todo testimonio directo de una cultura milenaria, la de un pueblo paleolítico de cazadores-recolectores.

Aunque es más conocido como ona, el nombre de su grupo es selk'nam. Kiepja nació bajo una tienda de cuero de guanaco. Tenía más de noventa años cuando murió. De los pocos sobrevivientes de su grupo, ella era la de mayor edad. En su juventud se vestía con pieles de guanaco. Acampaba con su familia en playas, lagunas y bosques. Participaba en las ceremonias tradicionales. Anciana y sola, Kiepja se identificaba aún con su pueblo. Le gustaba hablar su propio idioma aunque sabía expresarse en español. Era una persona de excepcional riqueza, apasionada, sensible, inteligente. Poseía un profundo conocimiento del misticismo y de la mitología de su pueblo. Era chamán, la última chamán selk'nam. Heredó su poder sobrenatural de un tío materno, quien le transmitió su espíritu en un sueño. Kiepja se ejercitó durante años para adquirir suficiente fuerza de concentración y lograr acceder al "más allá", como tradicionalmente se hacía. Al final de su vida, cuando la conocí, parecía realmente feliz al evocar con sus relatos y cantos su antiguo modo de vida. Pero sabía que éste había desaparecido para siempre.

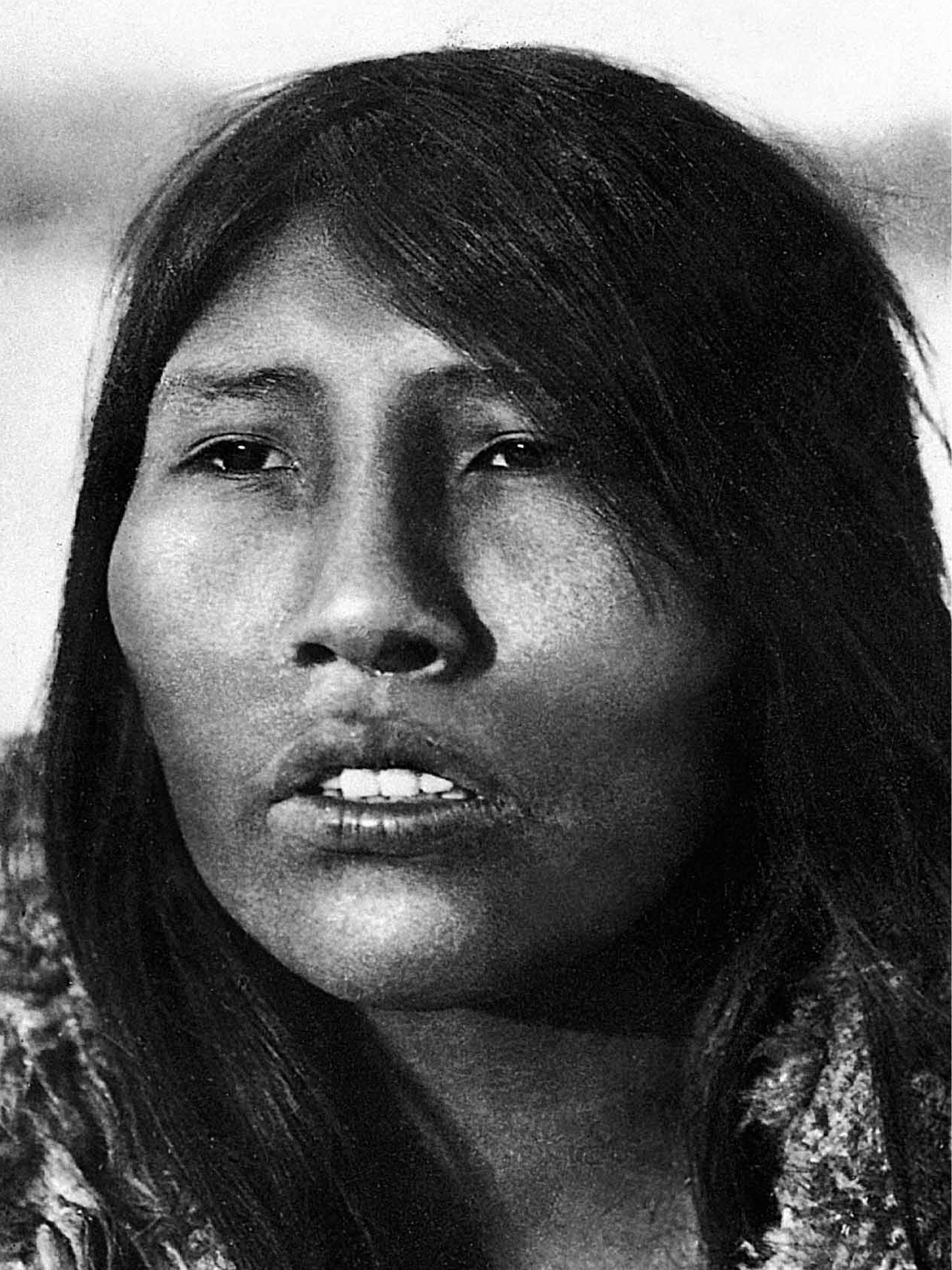
Kiepja (canta):

Estoy aquí cantando, el viento me lleva,
estoy siguiendo las pisadas de aquellos que se fueron.

Se me ha permitido venir a la montaña del poder.

He llegado a la gran cordillera del cielo,
camino hacia la casa del cielo.

El poder de aquellos que se fueron vuelve a mí.



Yo entro en la casa de la gran cordillera del cielo.

Los del infinito me han hablado.

(Texto de los cantos nº 3 y nº 8, véase capítulo VI)

Chapman:

El modo de vida de los selk'nam es el más antiguo de la humanidad, la edad de los útiles de piedra, del arco y la flecha, el Paleolítico. Durante miles de años la humanidad estuvo esparcida por el mundo en pequeños grupos de cazadores, hasta que algunos comenzaron a cultivar la tierra. Sin embargo, no todos se convirtieron en agricultores. Ciertos grupos continuaron siendo cazadores, aún hasta el siglo pasado. Tal fue el caso de los selk'nam, cuyo recuerdo guardan los contados descendientes que viven en la Isla Grande, Tierra del Fuego, Argentina.

Luis Garibaldi Honte es el único que disfrutó de cierto desahogo económico. Tuvo un cargo de mucha importancia en la construcción del primer camino que atravesó la cordillera fueguina. Fue policía; ahora se dedica a la crianza de ovejas[1].

Luis Garibaldi:

Yo hasta la edad de ocho o nueve años estuve en el clan. Y me sentía más feliz en aquel tiempo con un quillango de cuero y no con vestido de lana como estoy hoy. Entonces yo vivía con mi abuela y mi abuela hacía sus giras con sus familiares por la parte norte de la isla, y después volvíamos a Harberton otra vez, la estancia del misionero Bridges, que mayormente yo me crecí después ahí, en esa estancia. Y ahí me tomé el sistema de los europeos, civilizándome, creyendo que iba a ser civilizado [ríe] y hasta hacerme ya un hombre, un muchacho de doce o trece años, empecé a trabajar. Después más adelante, después cuando fui hombre grande, ya vine, me tomaron acá la policía, para gendarme, y estuve de gendarme. Ya conocía bastante las letras, entonces, me ponía a leer y escribir, tenía necesidad de saber.

Chapman:

Angela Loij fue de madre y padre selk'nam. Fue sobre todo gracias a ella que pude continuar mi estudio de la cultura selk'nam, después de la muerte de Kiepja.

8. Angela Loij durante el Hain de 1923. Fotografía de Martin Gusinde (retocada).

Angela Loij:

No, no sé mi edad, ninguna cosa. El año no está escrito. Tiene que pedir mi bautismo, pero año no hay, no está. No pusieron.

Garibaldi:

Linda mujer, ¿no?, *úliche* quiere decir bonita. Lindo cuerpo, lindas facciones. Y muy andariega, caminaba mucho. Después cuando se casó con un primo mío, anduvo por el lago [Fagnano], por Buen Suceso. Por todo recorrió por ahí.

Angela:

Nosotros estuvimos viviendo como casi doce años, cuando éramos jóvenes. Anduvimos por todos lados, pero ahora no; ahora estamos, ya no. El [marido] me da casa: usted vive acá hasta que muere y después yo recojo mi casa dice. Por eso yo digo, estoy tranquila.

Chapman:

Cuando Angela nació, a comienzos del siglo, los blancos ya habían destruido el modo de vida indígena. Pero Angela creció entre su gente, y convivió muchos años con las ancianas indígenas en la misión salesiana de Río Grande. Creo que Angela se sentía selk'nam aunque era demasiado tarde para ser selk'nam. Angela murió repentinamente en mayo de 1974, en Río Grande.

Francisco Minkiol fue domador de caballos. A los veintiocho años quedó paralizado de las piernas, por un accidente de trabajo.

Angela:

El estaba amansando por no sé qué estancia fue, acá por Río Gallegos, por ahí. Ahí se quedó válido [inválido] este hombre, si esos caballos ariscos, lo voltearía y una mala caída, ya quedó así, quedó válido, para siempre. ¡Cuánto tiempo ya! No le podían hacer nada; volvió p'acá; él dice que pidió Tierra del Fuego pa'

(páginas siguientes)
9. Luis Garibaldi Honte, Río Grande, 1968. Fotografía de Ana Montes
10. Alfredo Rupatini (hijo de Santiago Rupatini), Ana Montes (codirectora de la película), Federico Echeuline y Francisco Minkiol, frente a la casa donde vivía este último, en Río Grande. Fotografía de Anne Chapman
11. Federico Echeuline y Angela Loij de visita en casa de "Pancho" (Francisco Minkiol), 1968. Fotografía de Ana Montes.




307





que muera acá. El dijo que voy a morir en mi tierra, *yak haruwen chesken*. Voy a morir en mi tierra. No quería morir allá; él quiere morir en su tierra nomás, porque no tiene familia él, nada. Igual que yo, no tengo nadie.

Chapman:

Pancho Minkiol murió a fines de 1970 en el Hospital Regional de Río Grande.

Federico Echeuline:

Nosotros con Pancho, en la estancia Ruby, domamos tres temporadas juntos. Treinta potros ariscos pa' domar arriba y corcovean...

Chapman:

Federico Echeuline ha trabajado toda su vida en las estancias de la isla. Se parece más a su padre, un noruego, que a su madre selk'nam[2].

Otro descendiente selk'nam, Alfredo Rupatini, vivía en Río Grande.

Alfredo Rupatini:

Y obligado tengo que estar en Río Grande. Por razones de salud tengo que estar acá. Estoy en un tratamiento largo [sufría de tuberculosis] y no, esto no, no anda acá. Es muy cansador. El invierno por su intenso frío y es la costumbre de uno de vivir en el monte, vivir sin ruido sin nada. Uno no está acostumbrado como por ejemplo yo nací en zona de bosque [por el Lago Fagnano] y nací y crecí en zona de bosque. Ah [pero], el mar es divino el mar sí. El mar, los ríos son preciosos acá. Sí.

Chapman:

Alfredo murió en Ushuaia en mayo de 1973. Enriqueta Varela de Santín, de padre español y madre indígena, vive en la cabecera del Lago Fagnano y en Ushuaia, Tierra del Fuego. Es una artista y madre de muchos hijos.

12. Rafaela Ishtón de Rupatini, Santiago Rupatini (poco después de casarse) y las hijas de éste, Aída y Ernesta, cuya madre era una selk'nam llamada Rosa Orshton. Las dos jóvenes fallecieron poco después de tomarse la fotografía, su padre en 1967 y doña Rafaela en 1985. Fotógrafo desconocido.

Enriqueta Varela:

Los animales me gustan. Toda la naturaleza me gusta. Me pongo un buen rato fijándome y el que me gusta lo hago. Hago el guanaco, el pingüino, el cormorán, el biguá. La verdad es que me gustan todos.

Chapman:

Otras mujeres de ascendencia selk'nam: Rafaela Ishtón y Rosario Imperial[3]. Otros hombres: Segundo Arteaga y Alejandro Cortés, son trabajadores de estancias[4]. Esta es la última generación de este pueblo, pueblo que desapareció a causa de su encuentro con la civilización occidental.

Excavaciones hechas por los arqueólogos demuestran que la Isla Grande fue habitada por pueblos cazadores hace unos nueve mil años. Pero no se sabe cuándo los selk'nam llegaron allí. Eran parientes de los tehuelches, de los famosos "gigantes patagónicos", habitantes de la Patagonia, en el sur de Argentina. Según sus tradiciones llegaron a la Isla Grande tras la caza de guanacos, cuando aún estaba unida al continente [Primera Angostura]. Según esas tradiciones habían llegado a pie. Y, en efecto, los selk'man no eran navegantes.

Angela:

Karukinka esa tierra que está por allá lejos. Sí, ésa es *karuk* Estaría junta la tierra, sí [la Isla Grande con el continente], porque estaban cazando guanaco esa gente [los antiguos selk'nam], venían unas cuantas familias y llegarían donde estaba la tierra, creo [en] aquellos tiempos, años, siglos ya. Quedaron aislados ahí [en la Isla Grande]. Por un terremoto habrá sido que quedaron aislados en esta tierra. Pero éste [hace] siglos de años. Quedaron, hasta que aumentaron mucho. Sí, mucha gente. Ahí quedó *karuk*, sola sí. *Karuk*.

(páginas siguientes)

13. Olengue, abuela materna de Segundo Arteaga. Fotografía de Carlos Gallardo.
14. Alejandro Cortés, Federico Echeuline y Segundo Arteaga en la estancia Aurelia, 1976.
Los tres hombres, de madres selk'nam, trabajaban en las estancias de la Isla Grande.
15. Segundo Arteaga con su paisano selk'nam Pablo Pacheco en Río Gallegos, Santa Cruz, 1986.
Fotografías de Anne Chapman.
16. La madre de Enriqueta, María Felisa, cuyo nombre indígena era Kusanchi.
Fotógrafo desconocido.
17. Enriqueta Varela de Santín frente a su casa del Lago Fagnano, con la figura de un guanaco tallado en madera por ella misma. Fotografía de Anne Chapman.















Chapman:

Los selk'nam cazaban guanacos, la base de su alimentación. Utilizaban las pieles para vestirse y los cueros para sus carpas. Además cazaban roedores, zorros y pájaros, focas y lobos marinos. Comían también ballenas varadas. Las mujeres recogían hongos, bayas, huevos, moluscos. Todos pescaban por las playas en los ríos y las lagunas. Su comida, por lo tanto, era variada y rara vez padecieron hambre. Su única bebida era el agua.

Cuando cambiaban de campamento, las mujeres cargaban los pesados cueros con todos los enseres del hogar y, encima de la carga, las criaturas. Los hombres guiaban la marcha, de un campamento a otro, llevando solamente el arco y las flechas, alertas para rastrear a los guanacos.

Los selk'nam vivían en grandes familias patrilineales. Cada familia tenía su propio territorio. La suya era una sociedad sin jefes.

Garibaldi:

Porque no había ninguna autoridad máxima entre los onas. Había un hombre que más o menos dirigía así nomás, sin autoridad. Por ejemplo, en la caza de guanacos, era un cazador famoso, un hombre guapo. Entonces él dirigía [decía a los compañeros]: bueno, hoy vamos a cazar acá, usted va allá, usted allí, yo voy acá con fulano. Entonces así cazaban [entre varios] en distintos lugares.

Chapman:

En cada generación se destacaban hombres sabios, los "padres de la palabra", guardianes de la tradición. Las reglas morales eran transmitidas de generación en generación, mediante una ceremonia durante la cual los jóvenes varones eran iniciados a la vida de adultos. El nombre de la ceremonia era Hain. Después, en tiempos recientes lo llamaron "colegio". Este y otros muchos aspectos de su modo de vida fueron documentados por Martin Gusinde en una obra monumental [1919-1925].

Garibaldi:

En el Hain, donde se hacían las ceremonias éstas que salen acá en las fotografías del Klóketen [en el libro de Gusinde], que le decían Klóketen.

Federico Echeuline:

Klóketen era como un alumno que está en el colegio, estudiando. Pero [para] ellos no era estudio, sino [era] para que sea alentado, que tenga energía para trabajar, para levantarse [en la mañana].

Chapman:

La ceremonia tenía lugar cuando había bastantes jóvenes adolescentes y abundancia de caza. Muchas familias se reunían para celebrar este rito que duraba muchos meses.

Federico:

Bueno, ahí tomaban al colegial, lo extendían bien y bien pintadito, colgado de un árbol, y allí le empezaban correr la tiza que hacían ellos, bien rojo, lo pintaban al *klóketen*, y ya lo llevaban al colegio.

Garibaldi:

Y bueno, allí lo que nos decían en primer lugar, que había que respetar a los hombres mayores que uno. Y a las mujeres, no hacerles chistes ni bromas a las mujeres, especialmente.

Federico:

Y esperar cuando lo inviten a comer, esperar, no agarrar lo ajeno ni atreverse comer pronto, antes que los viejos. Primero los viejos, después él. Ser trabajador y obediente, a cualquier persona y saber respetar, desde el más chico hasta el más grande, saber respetar.

Garibaldi:

Respetar. A nosotros nos enseñaban todo eso; cómo hay que comportarse con la gente, con los ancianos, con las mujeres, con los chicos, con los hambrientos, con los inválidos. Todo eso lo sabemos porque ahí en el Hain nos lo enseñaban todo eso. Y siempre dar lo mejor que uno tiene; no dar lo peor que uno tiene, sino lo mejor, dejarse lo peor para sí mismo. Eso nos enseñaban ahí.

Chapman:

En la gran choza ceremonial lejos del oído de las mujeres, los mayores revelaban el secreto del Hain a los jóvenes. El secreto tenía que ver con el primer tiempo del mundo, con el matriarcado, cuando las mujeres dominaban a los hombres. Esto lo lograron

mediante un engaño que era el secreto de ellas, el secreto del Hain. Se disfrazaban de espíritus con máscaras y el cuerpo pintado o tapado. Así mantenían a los hombres humillados, según el mito. Hasta que un día un hombre descubrió que los espíritus eran mujeres. Ultrajados, los hombres mataron a todas, salvo a las niñas inocentes. Y así los hombres se apropiaron del secreto del Hain, disfrazándose ellos de espíritus. Desde aquel entonces los hombres dominan a las mujeres. Así se originó la sociedad patriarcal.

Federico:

Era un secreto guardado para contra las mujeres.

Garibaldi:

Por eso existen estas figuras, esas imágenes [los espíritus del Hain en el libro de Martin Gusinde].

Federico:

Y hacían máscaras, máscaras para taparse la cabeza y todo, los ojos, para hacer que eran como duendes. Tienen que ir cubierto todo, todo, bien tapado, para que las mujeres no los reconozcan.

Garibaldi:

Que dice que uno era el espíritu de la tierra, que otro bajaba del cielo.

Federico:

Y las mujeres creían que ése era, que un monstruo salía de la tierra.

Chapman:

Los chamanes, llamados *xo'on*, eran muy estimados por sus dones curativos y su poder sobrenatural, pero también eran temidos. La gente creía que los chamanes causaban las enfermedades, que las podían enviar a gran distancia, o con la sola mirada aniquilar a un enemigo. Para sacar las enfermedades del cuerpo, los chamanes

(páginas siguientes)
18. Los dos *klóketen* del Hain de 1923.
19. María Atel, madre de Federico, del *haruwen* de Cabo de Peñas.
20. Federico Echeuline, a la izquierda junto a un amigo, se puso la capa de guanaco para la fotografía, pues en aquel entonces, 1919, se vestía como trabajador de estancia.
Fotografías de Martin Gusinde.







se ponían en trance y cantaban cantos sagrados. Además predecían el tiempo, el resultado de los combates futuros. También se suponía que los chamanes atraían ballenas hacia la costa y que las remataban con flechas invisibles.

Garibaldi:

No puedo explicarle bien cómo hacía para atraerlas. Lo que puedo manifestar es que el tipo cantaba mientras mantenía la ballena en el mar y se pasaba dos o tres días cantando, porque él sujetaba la ballena con el poder del *xo'on*.

Kiepja (canta):
La ballena está montada sobre mí,
está sentada sobre mí.

La estoy esperando, la ballena macho.
La ballena, mi padre, está por ahogarme.
La estoy esperando.

(Canto nº 29, véase capítulo VI)

Chapman:

En el primer tiempo del mundo el Sol, su esposa la Luna y las demás divinidades tenían forma humana y habitaban la tierra. La muerte aún no existía. Pero un día apareció. Entonces las divinidades mayores huyeron al cielo convirtiéndose en astros. Los que quedaron se transformaron en árboles, pájaros, montañas, lagunas. El primero que murió fue el roble blanco. Desde entonces, la corteza de estos árboles tiene incisiones que expresan su duelo por el primer muerto del mundo. Los selk'nam también se hacían incisiones en duelo por sus muertos. Kiepja me contó que su anciana madre estaba siempre de duelo por algún pariente, que laceraba tanto su cuerpo que sus heridas nunca sanaban.

Cuando moría un cazador renombrado, un chamán, un sabio, o "padre de la palabra", parte de su tierra natal era quemada en señal de duelo.

La Luna había sido la más poderosa de las divinidades. Cuando los hombres mataron a las mujeres, ella se escapó al cielo perseguida por su marido, el Sol. Ella recuerda su humillante derrota

21. Matan en el Hain de 1923. Fotografía de Martin Gusinde.



mostrándose en eclipse, enrojecida con la sangre de los hombres que iban a morir heridos de guerra. Para apaciguarla, las mujeres le cantaban alabanzas, mientras los espíritus de los chamanes se elevaban al cielo para rendirle homenaje y enterarse de sobre quién caería su furia en las próximas guerras.

Los selk'nam peleaban entre ellos mismos en pequeños grupos por razones de territorio, para vengar la muerte de algún pariente, supuesta víctima de un chamán de otra familia.

Garibaldi:

Y de ahí vinieron sucediéndose las peleas, las guerrillas éstas. Eran como venganzas, una atrás de otra. Ya al último, ni se sepultaban. Entonces ya era el destino de la destrucción de ellos [los selk'nam], terminar la raza de una vez, que vengan otras, que venga Popper, que venga Mac Lennan [ríe], que vengan los escoceses a poblar Tierra del Fuego.

SEGUNDA PARTE: MUERTE

Chapman:

Año 1520, en el primer viaje alrededor del mundo, Hernando de Magallanes descubrió el estrecho que llevaría su nombre. Costeando la Isla Grande, él y sus navegantes vieron fuegos que no se apagaban ni de día ni de noche. Descubrieron la Tierra del Fuego.

¿Habrá sido fuego de duelo por la muerte de algún selk'nam renombrado? ¿O habrán sido señales de alarma, avisando que algo insólito ocurría al ver pasar embarcaciones tan extrañas?

A partir del siglo XVI y hasta las últimas décadas del siglo XIX, los selk'nam sólo tuvieron contactos esporádicos con los blancos, por lo general náufragos cuyos barcos se habían hundido en la costa.

Garibaldi:

Naufragaban en el Cabo San Diego [frente al Estrecho Le Maire], que es donde vivía la familia nuestra, todos mis abuelos. Los indígenas en aquel tiempo no eran malos, porque ellos protegían a los náufragos. Encontraban a un náufrago que estaba accidentado, otro que se había quedado cansado, los agarraban y los llevaban a su campamento. Si no podía caminar, se lo cargaban al hombro. En eso

demuestra que no era gente que recibía mal a otras generaciones, sino que el blanco fue el malo, el europeo.

Chapman:

Hacia 1880 comenzó la colonización de la Isla Grande por los blancos.

Garibaldi:

Ya llegaron esos aventureros, buscadores de oro.

Chapman:

En 1886, Julius Popper, rumano de origen, encabezó una expedición financiada por autoridades y personas eminentes de Buenos Aires para buscar oro en las playas de la Isla Grande.

Garibaldi:

Popper, un hombre educado, un ingeniero, matando indios y todavía tiene la desfachatez de hacerse sacar la fotografía. Y mataba por matar, porque en ese tiempo cuando Popper cazaba él no tenía ovejas, sí él era buscador de oro. Mataba por matar, de gusto. El cosechaba el oro y lo mandaba a los ministros en Buenos Aires. Ahí tuvo un lío con un gobernador y se le apropió de la mina de ahí y en ese pleito estaba cuando murió en Buenos Aires.

Después, con rebaños de carneros [ovejas], de ahí los empezaron a correr los dueños de los rebaños, con el pretexto que les robaban los lanares. Algunos tendrían que haber agarrado para comer, porque ellos no conocían propiedades, de un principio no sabían que ésos tenían dueño, porque como para ellos el guanaco no tenía dueño. Entonces creía que los demás animales no tenían dueño. Entonces agarraban para comer, no para lucrarse con negocios. En aquella época, hablando de las propiedades, el indio cuando [los blancos] pusieron los alambrados también extrañó mucho, porque tenía que cruzarlos.

Federico:

Llevaban animales para comer, no para producir, sino que para comer, llevaban las ovejas ellos, que ladrones eran por necesidad porque ellos tenían hambre. Con las flechas a ellos les costaba, muy

(página siguiente)

22. Julius Popper, al centro, durante la matanza de los selk'nam en 1886, cerca de Bahía San Sebastián, Isla Grande. Fotografía de Julius Popper.



Bajad la mira



difícil para matar guanacos. No como la carabina hoy en día, es fácil matar. Después se ausentaban los guanacos del movimiento de la gente, lejos se iban. Y así, pa' no morir de hambre, buscaban los animales de los Menéndez. Por eso los mataba Menéndez, y Menéndez sacó permiso seguro del gobierno, quién sabe qué gobierno estaría en esos tiempos, que los maten nomás.

Chapman:

José Menéndez, un español, desarrolló muchos negocios en la zona de Magallanes, entre los cuales estaba la crianza de ovejas en la Isla Grande. Es el más conocido de los colonizadores extranjeros, pero no fue el único.

Federico:

Entonces los indios eran mansos, la flecha no tenía tanto alcance que la carabina. Podían agarrarlos muy fácilmente y amansarlos, no matarlos así como matar animales. ¡Para poner ovejas, mataban los indios! Se hicieron una limpieza y más por la pampa mataron más, para limpiar que no haiga ningún indio, entonces metieron ovejas ellos. Entonces estaban tranquilos con sus ovejas, para que puedan poblar, producir con las ovejas ésas, para su ganancia, para su producto, con eso tenían sus ganancias. Por eso mataban los indios. Esos los hizo matar "Chancho Colorado", Mac Lennan el verdadero nombre, administrador de los Menéndez. Así que él le pagaban una libra por cada cabeza de indio, a los cazadores, por eso ponían empeño: cuanto más indios mataban, mejor para ellos, entonces más libras recibían ellos.

Garibaldi:

Claro, primeramente los que él tenía a su vez para la ayuda de caza de indios los tipos le traían la oreja al Mac Lennan éste, que le decían el "Chancho Colorado", porque era un tipo rojo, colorado de cara y rubio de cabello.

Federico:

Ellos mataban porque les convenía, porque les pagaban libra esterlina por cada cabeza y la mujer le cortaban los senos, le cortaban los senos, entonces pagaban un poco más por la mujer; me parece: una libra y media o algo así producían [las mujeres] los chicos, ya los chicos cuando sean grandes iban a ser ladrones o que decían que eran ladrones, que ladrones eran por necesidad, porque ellos tenían hambre.

Garibaldi:

Lucas Bridges dice que él invitó al "Chancho Colorado" pa' ver si podía civilizar a los indios, que era mejor civilizarlos, que podían ser útiles para el trabajo del establecimiento ganadero y el "Chancho Colorado" le dijo que no, que era mucha molestia, porque para civilizar, primero hay que mantenerlos y después hay que vestirlos y hay que educarlos; mejor es meterle una bala, se termina enseguida la historia.

El Cabo Peñas es el que está frente donde está el faro. Es un cabo que desplaya mucho y hay un descanso de lobos, porque es muy desplayada y hay mucha alimentación en la marea baja. Hay peces y mariscos, de muchas clases. Hasta del lago [Fagnano] bajaban la gente a marisquear y cazar lobos. Porque ahí estaba el descanso de lobos. Entonces, el "Chancho Colorado" éste, puso una vez unos centinelas armados con Winchester, unos tres, cuatro hombres, tres por un lado, tres por otro lado del cabo.

Cuando vino la marea alta a crecerse, en una parte del acantilado del cabo los iban apretando a medida que venían subiendo la marea, los iban apretando y el que quería pasar para el lado de la gente, le metían bala así que la gente, las mujeres y los chicos, se aglomeraron donde estaba el acantilado y ahí los ahogaron a todos. Ahí en el cabo famoso éste.

Federico:

Allá murieron unos parientes míos, como dos o tres mataron, en las barrancas ésas [Cabo Peñas]. Y no tuvieron salvación, ningún lado podían escaparse, tan sólo uno se escondió entre las rocas y bueno, ellos ya esperaban para ver si salía de ahí [pero de tanto esperar] se aburrieron ellos, y lo dejaron. Ese fue el único que se escapó de ahí.

Yo conocí varios matadores que eran matadores de indios; ya murieron todos ya están muertos. Los matadores, los voy a nombrar: uno era José Díaz, algo de portugués por ahí. Otro se llamaba Kovacich, yugoslavo. Niword, Alberto Niword era otro. Son tres. Sam Islop era otro y Stewart, algo de marinero, por ahí, qué yo sé, que más o menos que los conozco por mi mamá que los nombró a todos, que son éstos y hay varios más que yo no me acuerdo.

Chapman:

En las últimas décadas del siglo pasado los selk'nam tuvieron que optar: correr el riesgo de ser muertos por los buscadores de

oro y los agentes de los estancieros, o refugiarse en las misiones religiosas.

La primera misión en Tierra del Fuego fue protestante. Thomas Bridges y otros misioneros ingleses, desde 1869, vivieron por muchos años con vecinos de los selk'nam, los yámana que habitaban la zona del Canal Beagle.

A principios de este siglo los hijos del pastor Bridges, ya estancieros, abrieron, con el trabajo de los selk'nam, el primer camino que atravesó la isla para fundar una estancia en la costa atlántica que llamaron Viamonte.

Federico:

Y entonces trajo ovejas y se formó una estancia y en esta estancia se reunió puro indios nomás. ¡Meta cercos! ¡Meta hacer cercos, cerrándole los campos al señor éste! Y éstos se hicieron millonarios. Y de enseñanza de escuela no dieron nada.

Garibaldi:

Ellos educaron algunos indios, educar en el sentido del trabajo, darles amor al trabajo, al dinero, en fin. Ahí el indio, en principio, el que quería trabajar trabajaba, el que no, no trabajaba. Pero el que no trabajaba no tenía comida, así que era fácil educarlos.

Federico:

Puro trabajo nomás, puro trabajo nomás. Así se hicieron ricos ellos, a costillas de los paisanos; se hicieron millonarios.

Alfredo Rupatini:

Yo creo que Thomas Bridges es un hombre de muchos méritos para nosotros. La familia Bridges es de muchos méritos para nosotros, a más puedo decirle una cosa: que todos los indígenas que sobrevivieron, que hoy viven, se debe a la familia Bridges, porque todos los indígenas que se salvaron de la muerte y de la peste fueron las familias que convivieron con los Bridges. Encuentro que es mérito que nosotros también tenemos que agradecer, que gracias a ellos quedamos algunos descendientes todavía de estos indios.

Chapman:

Pero fue la Iglesia Católica la que se dedicó a catequizar a los selk'nam.

Garibaldi:

Me bautizó el padre Zenone [misionero salesiano] en el año 1914. Y para bautizar se fue ahí, reunió unos cuantos que habíamos y entre ellos caí yo también y me dijeron: vamos a bautizarlo. Y bueno, bautice nomás.

No sabía nada yo que era para purificar el alma, para sacar el pecado. No sabía lo que era pecado, porque si uno hace las cosas reales como son, uno vive como debe vivir un ser humano.

Chapman:

Monseñor Fagnano, misionero salesiano italiano de origen, fundó una misión en la Isla Dawson en Chile.

Angela:

La finada Paula me contó que cuando le llevaron a Dawson, le mataron el marido válido [inválido], [en] presencia de ella misma.

Garibaldi:

Lo que se refiere la Angela es el individuo que mataron allí en el camino, era inválido de una pierna, entonces en vista que no podía caminar ligero con la tropa de indios que llevaban, tuvieron que matarlo a éste para no dejarlo vivo en el territorio. Como la idea de esta gente era despoblar el territorio de los indios, terminar con los indios.

Chapman:

A fines del siglo, los estancieros y el gobernador de Magallanes en Chile sacaron de la Isla Grande a los indígenas, por la fuerza si era necesario, trasladándolos a Punta Arenas y a la misión salesiana de la Isla Dawson.

Garibaldi:

Entonces los custodiaban con la policía y el ejército, en unos corralones hechos de madera y alambre. Después de ahí se lo entregaban a Monseñor Fagnano para que éste los remitiera a la Isla Dawson donde tenía la misión, que ellos explotaban la isla, con aserradero y ovejas. [Fue] Una concesión que tenía Fagnano del gobierno chileno.

Han llevado cantidades de indios allí, más de tres mil indios. ¿Qué hicieron con los indios? ¿Hicieron salchichas o qué? En veinte años no puede haber terminado una cantidad de indios de



enfermedad o una cosa así. Algunos tienen que salvarse. Cuando entregaron la Isla Dawson, después de veintiún años de explotarla, trajeron unos pocos indios acá [a la misión cerca de Río Grande]. Pero onas no vinieron más que tres mujeres: la Paula, la Raquel y la Petronila. Fueron las únicas que vinieron acá, hombres no vino ninguno.

Chapman:

En 1896, Monseñor Fagnano funda la segunda misión salesiana en la costa atlántica de la Isla Grande, cerca de lo que sería el pueblo de Río Grande, en medio de una región de incipiente actividad de los primeros estancieros.

Garibaldi:

Acá mismo en la misión Candelaria venían algunos indios de afuera, a refugiarse ahí, pero vivían poco tiempo, morían enseguida. Esto es lo que yo no sé, lo que no me puedo explicar. Muchas veces he meditado sobre este punto y no he llegado a ninguna conclusión.

Chapman:

Durante estos años, las estancias de los Bridges y las misiones salesianas [la de La Candelaria cerca de Río Grande y la de San Rafael en Isla Dawson] fueron los únicos refugios de los indios, lugares donde podían vivir sin riesgos salvo el de morir de enfermedades traídas por los blancos.

Angela:

Mi finado papá vino ahí [a] la misión con otro paisano más. Vinimos de Chile, del lado de Chile [de la Isla Grande]. Yo no conocía nada, [el] mar, ¡yo creía que era [una] laguna! Pero ¡Cuándo termina esa laguna!, decía yo. Cuando llegamos [a la misión cerca de Río Grande] había caserío, puro caserío. Casas que hacían los curas, con chapas pa' la gente, toda esa gente que murieron. Muchas chicas había, mestizas y "puras" [de madre y padre indígena] igual. Pero éstos, ninguno está vivo. Las hermanas me dieron vestiditos. Como diez años estuve yo, más años estuve yo en la misión con las hermanas. Siempre contenta, siempre

23. Gregorio Metete, Antonio Toin (informante y salvador de Gusinde) y Edwardo Watini. Trabajadores de estancia vestidos con trajes dominicales, c. 1920. Fotógrafo desconocido.

trabajamos, lavamos para las hermanas, día lunes, parchamos ropa pa' los chicos. La hermana Manuela, tengo foto con ella ahí, tan lindo. Una foto de antes, cuando éramos chicos. Hilábamos con huso, con la máquina igual. Sabían tejer todas, tejer medias, tejer echarpes. Todo ese trabajo hacíamos. Había muchas viejitas, la finada Rosa, la finada Paula, Raquel, la finada Gabina, otra vieja Cayetana y la finada Magdalena.

La Cándida se fue a Buenos Aires; no se supo más, no se supo más de la Cándida. Para morir, [para] estar con Jesús ahí, tiene que ir al cielo y todo como dice la hermana. Yo pensaba yo voy a morir acá en la gracia de Dios, voy a salvar mi alma, decía [yo] entre mí.

Esa es hija mía, la finada Luisa. Tenía [yo] tres chicas, todas muertas. Están en este cementerio [de la misión]. Mi finada mamá en la misión falleció. Ahí morían muchos de peste. Todas esas viejitas morían enfermo. Yo me acuerdo todo eso, cuando todos murieron y no sé por qué será, estaban viejitas ya, sí. Pero aunque sean jóvenes, igual, no, no aguantan [aguantaban] nada, no duran [duraban] nada, enseguida mueren [morían]. Sí, vaya saber qué sería, enfermedad o vaya saber una cosa. De a uno, dos, así murieron. Sí, todos, ninguno quedó. Ya terminaron todo, todo. Por eso ya no hay misión, terminó todo.

Chapman:

Angela fue la última mujer indígena que vivió en la misión salesiana cerca de Río Grande. Y cuando quedó sola, le pidieron que se fuera.

Angela:

Sí, entonces el hermano director me dijo: mejor que trabaje ahí nomás en el pueblo [Río Grande], lleve sus frazadas. Sí, dice, trabaje ahí nomás, lave, [de] lavandera. Usted sabe trabajar, sabe, gane sus pesos trabajando. Pa' fuera ya no, ya no doy ahora. Estoy parada buen rato y enseguida me embroma, me duele la cintura. ¡Porque yo trabajé como el diablo cuando era joven! Ahí me quedé vieja. ¡Dios mío! Todo lleno de callos mis brazos, mis manos. ¡Siempre lavando! Ya queda diferente uno. Ya no tengo muelas, antes tenía linda [lindos dientes]. Mis dientes eran blancos. Ahora ni pa'comer.

24. Angela Loij con la hermana Manuela en la Misión Nuestra Señora de la Candelaria (c. 1938), Río Grande, Tierra del Fuego, Argentina. Fotógrafo desconocido.



Este cueros, que se tapaban con ésas. No tenían frío, ninguna cosa, bastante pilchas, sí. Se buscaban guanacos chicos. Cosían capas, ¡pero lindas capas!, los quillangos. Los que acá venían [para hacer la] matanza de Punta Arenas, les quitaban esas capas, Menéndez los mandaban matar. Y así llevaban estas tremendas grandes capas que hoy día están caras, esas capas [de] guanaco chico.

Garibaldi:

No, no morían de frío, no. Ahora último morían más de los que nacían, pero ahora último, en la vida civilizada. Los padres eran borrachos, fumadores, en fin, tenían todos los vicios europeos y después nacían enfermos. El cambio, el mismo sistema de vida, ya con otra clase de alimentación. No estaban acostumbrados a esos alimentos, entonces el cuerpo tenía que haber sufrido.

Chapman:

Federico ha trabajado toda su vida en estancias y de joven trabajó en una de las más grandes de la isla.

Federico:

Hacía años que no pisaba yo allá. Lo fue a encontrar muy diferente, muy lindo. Cuando yo trabajé ahí fue en 1936, entré como calidad de carretero, manejando la carreta y transportando leña. Ya cambió; hoy en día cambió mucho la estancia a lo que era antes.

EN 1918,
ENTRE LAS CURIOSIDADES NOTABLES DEL INVENTARIO
DE JOSE MENENDEZ APARECEN EN NUMEROS REDONDOS,
CINCO MILLONES DE OVINOS...
DON JOSE MENENDEZ, ADALID DE LA PATAGONIA,
ARGENTINA AUSTRAL, JUNIO DE 1943

Federico:

Malamente vivían, es decir muy sucio. Cueros, daban cueros, no le daban colchón. ¡Ni siquiera colchoneta! Sabe que el cuero, ni carneado muchas veces, se pone fuerte, tiene que ser cuero limpio por lo menos. Esos que no están desgrasados, ya empieza a ponerse fuerte ése, claro da mal olor. Ahora no sé yo, como no he entrado en esas estancias grandes, no he entrado yo; pero puede se haya cambiado, que hay colchón ahora, colchón, sábanas. Antes no

daban nada, tenía que dormir con cueros nomás. No había baño privado, no había nada. Hoy en día creo que hay. ¡Por lo menos eso hay! Antes no había nada, ¡Qué se va a bañar! ¿Adónde se iba a bañar? Bañarse en una tina nomás, se bañaba así algunos cuando lavaba la ropa, se bañaba un poco si quisiera, tiempo de calor, hay que bañarse, tiempo de esquila, y por lo menos hay que bañarse un poco por la semana, aunque sea cada semana.

Solamente los capataces tenían mujeres; administradores. Yo aquel tiempo trabajé ahí, solamente conocí el capataz de San Julio, Castillo se llamaba. El era casado con familia y después ninguno más. Tenía que ser un peón que trabajase ya muchos años, recién tenía esa preferencia de casarse.

Se hace amigos uno ahí, amigos puede haber mucho, pero no lo que se llama amigos verdaderos. Amigo yo considero que cuando uno necesita, ¡Ese es un amigo! Necesita algo, le falta una cosa, no tiene, ni amigos tiene. Bueno, acá en María Behety [estancia] tenía un amigo pero ése murió ése. Triviño se llamaba, muchacho Triviño, joven. Ese era un amigo, ése era buena persona. Pedía favor lo daba enseguida.

Nosotros nos pagaban en aquel tiempo, no me acuerdo si fueron como veinte o treinta pesos, pero, la plata valía mucho; ahora no, ahora un potro vale tres mil pesos para amansar, según el domador, puede ser tropillero a veces, entra en la tropilla y doma, ése hace buen sueldo. Yo trabajé tres temporadas como tropillero, a temporada, nada más.

Dos o tres meses de trabajo no hay más. No alcanza con eso, para dar la pensión, la pensión nomás. No sé dónde voy a ir a trabajar. Donde encuentre trabajo voy a ir, donde me den trabajo.

Alfredo:

La rehabilitación de la raza indígena para nosotros es una vergüenza. Yo, para mí, lo encuentro una vergüenza, porque yo he tratado con personas que estudian ese proyecto y veo que eso es solamente vivir a nombre del indígena y ganarse unos pesos en comisiones y todas esas cosas y tratar de engrupir más a los indígenas, que es el único "beneficio" que tiene el indígena. Yo he visitado Neuquén, Río Negro, Chubut, y he conocido muchos indígenas viejos, algunos que están treinta años, otros cuarenta años esperando, con todas sus cartas. Porque en el Chaco esperaban a manos abiertas que venga el gobierno a hacerles colonias, a enseñar a los hijos a trabajar. Mientras tanto pasan cinco años,

pasan diez, pasan veinte y así, y con todas sus cartas; carta va y carta viene, carta va y carta viene; comisión va, comisión viene y nunca nada. Al contrario, les van quitando los campos, les van quitando los campos.

Chapman:

Estamos presenciando el fin de este grupo humano y sin embargo casi nunca fueron considerados seres humanos por los blancos. En 1889 un aventurero secuestró a once selk'nam en la costa del Estrecho de Magallanes.

Garibaldi:

Los tomó un francés y los embarcó y los llevó a Francia. Los llevaron a una exposición internacional que había en Francia en aquella época, mil ochocientos ochenta y no sé cuántos los llevó a una exposición como antropófagos... que estaban enjaulados en una jaula de hierro como fieras [exposición internacional que tuvo lugar en París en 1889].

Chapman:

En 1968, Angela Loij y Enriqueta Varela de Santín fueron invitadas a Buenos Aires para aparecer en una programa de televisión llamada "La Campana de Cristal", de beneficiencia. El programa consistía en cumplir tareas espectaculares, en este caso la de hacer llegar a Buenos Aires indígenas de los rincones más remotos del país.

ENTREVISTA

Locutor:

Están aquí representantes de diversas tribus indígenas de la República Argentina. Ellos representan: el sur, los onas; el centro, los araucanos; y el norte, los tobas. Vamos a empezar por el sur. La señora Angela, ¿que es de dónde?

Angela:

Río Grande.

Locutor:

¿Y usted, señora?

Enriqueta:

De Ushuaia.

Locutor:

La señora Enriqueta de Santín de Ushuaia. Vale decir dos representantes de Tierra del Fuego. ¿Está nerviosa? [dirigiéndose a Angela].

Angela:

No.

Locutor:

¿No? ¿Primera vez que viene a Buenos Aires?

Angela:

Sí.

Locutor:

¿Y qué le parece?

Angela:

Lindo.

Locutor:

¿A qué se dedica en su lugar de origen, en Río Grande?

Angela:

Nada.

Locutor:
¿Cómo nada? ¿Vive sola?

Angela:
Sí, vivo sola sí.

Locutor:
¿No tiene familia?

Angela:
No, no tengo nadie.

Locutor:
La última representante de la raza ona en Río Grande....

Angela:
Sí.

Locutor:
¿Toma mate?

Angela:
Sí.

Locutor:
Toma mate... Pero veamos en el centro del país, el cacique Calluqueo, de apostura marcial, representante de un derivado de la raza araucana.

Cacique:
De la raza araucana, de la Provincia de Buenos Aires.

Locutor:
Cacique, ustedes los araucanos siempre han sido muy... muy vehementes. ¿Ya no?

Cacique:
No, ahora no, porque estamos en la civilización [ríe]. Ya no...

FIN DE LA ENTREVISTA

Angela:

Me gustó bastante, lindo, lindo [Buenos Aires]. Yo allá parece que no estaba en [el frío de] Tierra del Fuego, tenía calor, andaba puro blusita nomás. Mis huesos, ya me quedé diferente, caminaba bien, los huesos resueltos. Yo el elefante nunca lo conocí, un bicho tan grande, yo me quedé admirada, una cosa rara, nunca conocí animal así. El pavo, tan lindo que era el pavito, floreado la colita, brilloso. Ese vimos ahí [en el jardín zoológico]. Este también, no lo conocí, cogote largo, sí cogote largo. Después sacamos fotos con el señor Cacique del Chaco, [con] el araucano y no sé, [con] otro hombre de allí. Yo no [me] asustaba nada, nada.

Garibaldi:

Yo conocí a los tobas también, una vez que vinieron del Chaco, en la época de Perón, para que les diera el gobierno la posesión de las tierras adonde vivían. Entonces Perón después salían en los diarios que les daba una latita con tierra [ríe]. Les dieron paseos, les alquilaron unos cuantos taxis; los metieron adentro y los pasearon por toda la ciudad. Con eso los conformaron a los pobres indígenas y al fin en el Chaco no les daban nada de tierras.

Angela:

No tengo nada de tierra, ni una cosa, no tengo.

Garibaldi:

Tienes tierra en las patas nomás [ríe].

Angela:

En el cementerio hay tierra, sí, ahí hay tierra de uno. [Pero] No tengo nada, ni eso tampoco. Así que, ningún lugar, no tengo [ríe].

Garibaldi:

La civilización yo creo que es la cosa más ordinaria que pueda haber existido porque los onas o los haush, en su época, solitarios aquí en esta isla que no tenían otro contacto con otra gente, vivían mucho más felices que yo hoy en día con toda la civilización que hay. Decían "me voy para tal parte" y se iban. Si querían comer un guanaco, [lo] comían, y si querían un pájaro, comían un pájaro. No tenían que andar con tantos rodeos. Vivían directamente de la naturaleza y por cierto vivían mucho más. Eran sanos, robustos, fuertes y eran felices. Ya era cosa de Nuestro Señor,

que hay que terminar esta raza, para que surjan otras razas. Por qué en la evolución de la tierra tendrá que ser así. Desde que está hecho el mundo se ha ido siempre cambiando la situación [de las] razas, volviendo otras generaciones. Entonces ésta también tenía que terminar, ya lleva muchos años sobre la tierra, hay que terminar con ella [ríe]. [Pero] es triste, bien triste. A mí muchas veces cuando estoy pensando, me acuerdo de esta gente, me da realmente pena, después de haber tanta gente y hoy día que no haiga ni uno. Uno piensa así y da una tristeza única. Me acuerdo de fulano, de fulana de tal, medios parientes, de mis padres y que yo también he vivido ahí con ellos y que al último tenía que quedar yo solo.

Chapman:

¿Entonces hacía falta asesinar, dejar matar o dejar morir de enfermedades a pueblos indefensos para apropiarse de sus tierras?

Sin embargo, así se colonizó Tierra del Fuego y América, de Norte a Sur, y así aún se sigue colonizando.

Kiepja (canta):

Estoy aquí cantando, el viento me lleva.

Sigo las pisadas de aquellos que se fueron.

Los del infinito me han hablado.

Las pisadas de los que se fueron están aquí.

(Texto de los cantos nº 3 y nº 8, véase capítulo VI)

Guión de película realizada entre los años 1968 y 1977 en Tierra del Fuego y Buenos Aires, Argentina y Nueva York, EEUU: 16 mm, color, 58 minutos; codirección, Ana Montes de González y Anne Chapman; producción y grabación de documentales, Ana Montes de González; fotografía y parte del montaje, Jorge Prelorán; asesoramiento científico y montaje, A. Chapman; supervisión técnica, Oscar Gamardo y A. Chapman; fotografías de Martin Gusinde, Alberto M. de Agostini, el Archivo de la Nación Argentina y A. Chapman; cantos de Lola Kiepja que provienen del álbum de dos discos, *Selk'nam Chants of Tierra del Fuego*, grabados por A. Chapman, vol. I, FE 4176 Folkways Incorporated, Nueva York, 1972.

Se puede obtener copia de la película (también en video) en español e inglés dirigiéndose a Documentary Educational Resources (101 Morse Street, Watertown, MA 02172, USA).

CAPITULO III
ANGELA LOIJ

Durante miles de años los indígenas fueron los dueños de Tierra del Fuego. Hace cien años había quizás 3.500 ó 4.000 selk'nam (ona) en la Isla Grande[1]. De este grupo ya no existe ninguno, salvo unos cuantos cuyas madres eran indígenas. El 28 de mayo de 1974 falleció una de las últimas selk'nam, Angela Loij.

Angela nació a principios de siglo, cuando ya muchos de los indígenas habían sido muertos por los blancos o por las enfermedades que éstos les contagiaron. Después siguieron muriendo por enfermedades en el campo y en las misiones (Isla Dawson y Río Grande). Angela nació al norte de Río Grande, en lo que aún es la estancia Sara. Muchas veces me hablaba de su familia. Su padre, Loij, trabajaba como peón, cercando campos de ovejas. Dos hermanitas fallecieron en la "Sara". Su madre, otra hermana y sus dos hermanos murieron en la misión salesiana próxima a Río Grande. Su hermano Pascual, en aquel entonces de doce años, decía: "A mí me gusta estudiar. Me gusta aprender todo". Y Angela comentaba: "Ya sabía leer cuando murió". De sus cuatro hermanas, sólo una se casó y su nieta, Ermelinda (que vive actualmente en Ushuaia) era muy querida por Angela.

Conocí a Angela en 1965, cuando empecé a recoger datos sobre la cultura, el idioma y los cantos indígenas. En los años siguientes me preocupé por ella, por su salud, por su situación económica. Pero tres semanas antes de morir, cuando nos despedimos en su casa de Río Grande, charlamos de su proyectada visita a Buenos Aires, donde pensaba hospedarse conmigo, tal como lo había hecho en septiembre de 1972. Estábamos muy contentas.

En 1966, después de morir la última selk'nam que había vivido realmente como indígena (la anciana Lola Kiepja), Angela se convirtió en mi principal informante. Trabajamos durante muchos meses en 1967, de 1968 a 1970, y de 1972 a abril de 1974, año en que falleció. Ella se preocupaba mucho por contarme con precisión lo que sabía. Y si el trabajo era lento, se debía a mi empeño en dejarla asociar libremente sus recuerdos. La repetición y el relato espontáneo corroboraban la autenticidad de la información. Además, la asociación libre le permitía abordar temas que me eran desconocidos. Todo lo que me contaba o comentaba era

importante para mí, fuera por su valor científico o simplemente porque charlábamos. Mientras tratábamos de identificar un pájaro con su nombre selk'nam y español, o de localizar un cerro en el mapa, insertábamos cualquier comentario: qué postre íbamos a preparar para el almuerzo, cuándo se calmaría el viento, por dónde andaría Pelusa, su perrita. Me gustaba su compañía. La buscaba para pasar un rato con ella fuera de nuestro horario de trabajo. Me daba una gran alegría verla feliz. Sentía un bienestar indefinible con ella, como si nada en su ser fuera superfluo.

Le gustaba responder a mis preguntas. Cuando no sabía algo se lamentaba de no haber prestado mayor atención a las conversaciones y los comentarios de los viejos. Insistía en que de joven era muy *tul-laken* (de corazón desentendido o irreverente) en lo tocante a las creencias religiosas y míticas de sus antepasados. Su fe no era la de su grupo. Era católica. Amaba sobre todo a Cristo. Y si se indignaba al relatar las matanzas de los selk'nam por parte de los blancos, comentaba que aquéllos así pagaron por haber sido crueles entre sí. "Dios los castigó", decía, "mandándoles matar por los civilizados".

De muy joven se casó con un indio conocido por el apodo de Nilson[2], y con él tuvo dos hijas y un hijo. Una de sus hijas murió a los dieciséis años. La otra y el varón fallecieron ya adultos, sin dejar descendencia. Su marido sucumbió en la cárcel de Río Gallegos, donde cumplía una pena por haber matado a un primo. Más tarde, Angela vivió bastante tiempo con un policía argentino. Por aquel entonces una hermana salesiana le hizo una observación que quedó grabada en ella: "Mal hecho", dijo, "Dios te va a castigar. Es pecado". Angela reía con una cierta nostalgia al citar su respuesta: "Son cosas mundanas, hermana. Yo no puedo vivir sola. Dios tiene que perdonar". Hacia el final de su vida se unió con un trabajador chileno. Aunque ella le llevaba unos veinte años, esa unión duró mucho tiempo, hasta 1969, año en que falleció. Entonces el Juez de Paz de Río Grande legalizó en su favor la posesión de una

(páginas siguientes)

25. Anien, tía abuela materna de Angela, del *haruwen* donde se estableció la estancia Sara, 1923. Fotografía de Martin Gusinde.

26. Monjas salesianas de la misión La Candelaria, cerca de Río Grande, con sus alumnas; Angela Loij está al extremo derecho, c. 1912. Fotografía de Alberto M. de Agostini.

27. Julia, amiga de Angela, y James Stirling de la estancia Miramonte, década de 1930. Uno de los muy raros casos de matrimonio entre selk'nam y blanco. A raíz de su casamiento, James fue desheredado por sus dos hermanas de la parte que le correspondía de esta estancia. Fotógrafo desconocido.













pequeña casa de madera, propiedad de su último marido. Fue en esa casa donde un infarto la abatió en la madrugada del 28 de mayo de 1974.

En el curso de los años en que nos conocimos me habló de casi tres mil indígenas, conocidos por ella personalmente o de oídas. Aunque no sabía los nombres de todos, casi siempre recordaba su parentesco. Ellos aparecían y reaparecían en situaciones muy diversas y, para mí, poco a poco, su cultura iba adquiriendo sentido más allá de lo evidente, revelaba alguna de sus dimensiones semánticas, y luego otra y otra, en el contexto de las misiones, de la vida familiar en los campamentos, de amores y venganzas, de guerrillas, de "Chancho Colorado" y otros asesinos blancos, del alma o *kasphi* que se desprende del cuerpo en la hora de la muerte, del mundo antes de que existiera la muerte, cuando los dioses habitaban la Tierra, de mitos que enseñan el porqué del hombre, de sabios y profetas, del abuelo (Alaken) de Lola Kiepja que era sabio y profeta, de los *xo'on* y sus poderes sobrenaturales, de sus "viajes" a la Luna, de los "espíritus" de la Tierra y del Cielo que no eran sino hombres disfrazados, de un desequilibrado que se creía guanaco y de su muerte, de mujeres muertas durante el parto, de su finada hija Luisa y su hijo Víctor muerto de tuberculosis en Buenos Aires; de Buenos Aires, de la ocasión en que anduvimos en el "subte" que tanto le había gustado.

A menudo se expresaba en selk'nam, sobre todo cuando yo se lo pedía, aunque normalmente hablábamos en español.

Era analfabeta y no sabía gran cosa del mundo moderno, sin embargo, su apego a la vida le hacía comprender mucho, tanto de la política local como de las actitudes de la gente. Captaba enseguida el desprecio, el consentimiento, la ambivalencia, la impostura. Apreciaba mucho la amistad de varias familias de origen chileno en su barrio, así como de otras personas por quienes sentía afecto o respeto. A su vez, era muy querida por mucha gente de Río Grande. Le agradaba el trato espontáneo, como por ejemplo el de un vecino argentino que siempre la saludaba con un "hola, paisana".

Le encantaba pasear por el campo, mirar y señalar cerros, ríos, pájaros con sus nombres indígenas y hablar de familias que habían vivido acá y allá. Recordaba con frecuencia los diez años

28. Terruhuan, llamado "Juan Fuego", con su esposa y un perro cazador. El era tío de Angela. Fotógrafo desconocido.

que pasó en la misión salesiana cerca de Río Grande (en su segunda estadía) y a las religiosas que allí quiso. En aquel entonces pasó mucho tiempo conversando con las ancianas que murieron allí. Ellas vivían en el pasado, en el mundo selk'nam ya inexistente. Indagaba lo más recóndito de su memoria para revivir detalles de aquella vida y para explicarse cómo desapareció. "Yo siempre fui rebelde", decía Angela, "igual cuando era chica, igual en la misión. Aunque las hermanas se enojaban, igual yo les decía que la comida era mala. ¡Y cómo trabajaba allí! Cosiendo, lavando sábanas, haciendo colchones. Quería aprender a leer y escribir, pero no me daba la cabeza". Cuando Angela quedó sola siendo la única indígena internada, el director le propuso que se fuera, que regresara al pueblo. Se fue. Trabajó varios años en Río Grande como lavandera. Los antiguos moradores la recuerdan como la mejor lavandera del pueblo: "Blanca, blanca salía la ropa cuando Angela la lavaba. No había otra como ella". Pero ganaba poco y vivía en casas ajenas. Esos años de penurias terminaron cuando se unió con su último marido y se fue a vivir al campo. Pasó años felices cerca del Lago Fagnano y en la Estancia Carmen hasta 1964, cuando su marido la llevó de nuevo a Río Grande y la instaló en la casa que había hecho construir, allí falleció diez años más tarde. Quiero acordarme de Angela sonriendo como la última vez que la vi. Y me acordaré de sus manos hermosas, de su humor, de su coraje, del placer que le producía hacerme partícipe de aquella cultura milenaria.

Publicado en el *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 62: 235-36, París, 1975.

29. Angela Loij, 1972.
Fotografía de Anne Chapman.





EN MEMORIA DE ANGELA

Hará un año mañana que Angela Loij murió.
Mañana, un año.
Un ciclo solar completo.
¿Y después?
Después el espacio sin tiempo.
Tiempo sin tiempo de años.
A partir de mañana no puedo imaginar.
"Hace un año, hoy..." ella estaba sentada a la mesa,
    en su casa hecha de madera a la orilla del pueblo,
    mirando hacia afuera, al viento que azotaba,
    hacia la playa de cantos rodados, a alguien que pasaba.
"Hace un año hoy..." a eso del mediodía
    caminaba por la calle, la calle ancha de tierra,
    para hacer sus compras.
"Hace un año, hoy..." la oí llamarme "Anita",
    mi nombre en castellano.

Fue la última de su pueblo.
La última de un pueblo alto y fuerte.
Llevaban largo el pelo.
Vestían pieles de animales.
Las mujeres recogían bayas púrpuras.
Los hombres cazaban con arcos largos.
Ellos que cantaron al amanecer rojizo del invierno.

Si yo pudiera ahondar el espacio insondable,
    quizá podría ver el tiempo.
Tiempo en que plañían a sus muertos
    mientras jugaban con sus niños.
Los niños no hacen duelo.
El tiempo de la vida nace del tiempo de la muerte.
Pero ahora ella y todo su pueblo están más allá del tiempo.
Tiempo más allá del choque de las grandes mareas
    que golpean contra los acantilados de su isla.
Tiempo más allá de las noches estrelladas de esa tierra
    donde América se hunde en el mar polar del sur.

30. Anne Chapman y Angela Loij, 1969. Fotografía de Anne Chapman.

Tiempo más allá del estallido original,
cuando vapores se solidifican
y se transforman en la Tierra.
Tiempo más allá de los orígenes de galaxias conocidas
o ignoradas.
Tiempo sin existencia, es más allá del tiempo.

Angela era su nombre en castellano.
Angela, femenino de ángel.
El misterio quizá está en el nombre,
en el nombrar,
en el hablar,
en el lenguaje.
Loij era su nombre selk'man.
Era el nombre de su padre.
No tenía significado, me dijo.
"Es sólo un nombre, un nombre antiguo".
El significado se perdió.
Pero no la palabra.

Tiempo más allá del antiguo nombre indio –Loij.
Tiempo más allá de todo lo que se nombró y se habló,
de todo lo que nombramos y hablamos,
hoy, mañana, y un año después.
Tiempo cuando asesinamos a su pueblo.
Tiempo de codicia y odio,
de pías voces detrás de balas de acero
que desgarran la carne y desangran el corazón
hasta que deja de latir.
Tiempo cuando los hombres blancos matan a otros
y a sí mismos.
Tiempo de terror blanco cuando la poesía tiene que increpar
para ser verdad.
Tiempo que avanza envolviendo el espacio de todo lo que es,
fue y será.
Tiempo que está en nosotros y más allá de nosotros.
Ese tiempo, Angela Loij y su pueblo lo conocieron.
Hará un año mañana que Angela se transformó
en el tiempo más allá, que está en nosotros.

(Traducción del inglés de Ana Montes)

CAPITULO IV
LA MUJER-LUNA EN LA SOCIEDAD SELK'NAM

"¿A dónde se fueron las mujeres que cantaban como los *tamtam* (canarios)? Había muchas mujeres. ¿A dónde se fueron?", me preguntó un día Lola Kiepja, la última selk'nam de Tierra del Fuego que vivió como indígena. Fue en mayo de 1966, cuando estuve viviendo con ella cerca del Lago Fagnano, en lo que era entonces la reserva indígena. Lola falleció pocos meses más tarde a la edad aproximada de noventa años. Desde su muerte, el 9 de octubre de 1966, hasta la fecha de esta publicación (15 de agosto de 1973), han muerto cuatro hombres de ascendencia selk'nam. En la Isla Grande, quedan con vida cinco personas de madre indígena y cuatro más que hablan todavía el idioma de sus padres, o sea Angela Loij, una mujer dulce y sonriente, Luis Garibaldi Honte, el mayor de todos, Federico Echeuline, trabajador de estancia, Augustine Clemente, de madre selk'nam[1] y padre yámana y Segundo Arteaga, de madre selk'nam y muy conocedor de la cultura indígena. También vive Leticia Ferrando, de padre selk'nam y madre alakalufe. Hay varias personas en la Patagonia, y aun en Buenos Aires, de ascendencia selk'nam. Son los descendientes directos de un grupo que se estimó en 3.500 ó 4.000 individuos antes del asentamiento de los blancos a la Isla Grande hacia el año 1880[2]. Pese a los esfuerzos bien intencionados de los misioneros salesianos y de otros blancos, como por ejemplo los hijos del misionero T. Bridges, los selk'nam desaparecieron como consecuencia de este encuentro con los blancos. Fueron asesinados, murieron a causa de enfermedades traídas por los blancos o fueron deportados fuera de su región. Algunos sucumbieron en las luchas fratricidas de las últimas dos décadas del siglo XIX y principios del XX.

Los selk'nam eran un pueblo de cazadores-recolectores. Fabricaban herramientas de piedra, hueso y madera, y vivían de la naturaleza, sin cultivar la tierra (dados el clima y la naturaleza de los suelos la agricultura hubiese sido imposible de desarrollar en Tierra del Fuego). Una actividad capital para ellos era la caza, pues comían sobre todo guanacos y varias especies de roedores, y se vestían con las pieles de estos animales, además de la del zorro. Hacían sus toldos con piel de guanaco. Recogían moluscos,

huevos, bayas, ciertas raíces, semillas y hongos. Cazaban pájaros y focas; pescaban en las lagunas y las playas, y aprovechaban las ballenas que encallaban. A menudo cambiaban de campamento; el hombre iba adelante, sosteniendo el arco con el brazo y el carcaj con las flechas sobre el hombro. Lo seguía su mujer cargada con todos los objetos domésticos y a menudo con un bebé atado a la espalda en una tabla-cuna. Detrás iban los niños y la gente de edad. Las marchas se hacían por terrenos conocidos. Las paradas estaban previstas según la caza o la pesca que se esperaba encontrar. Conocían a fondo su isla y dieron nombre a todos los accidentes geográficos. Familias extensas (de tres o cuatro generaciones) patrilineales y patrilocales ocupaban un terreno específico llamado *haruwen*, cuyos límites eran generalmente respetados por los vecinos.

Los habitantes de terrenos muy apartados se conocían unos de otros al menos de vista o de oídas, pues tenían muchas oportunidades de reunirse. Cuando encallaba una ballena, los primeros en llegar encendían dos fuegos como señal para que todos los que alcanzaran a verlos acudiesen a participar del despedazamiento del animal. Se reunían para celebrar competencias como largas carreras a pie y luchas cuerpo a cuerpo, o para probar su destreza contra un voluntario que saltaba sin cesar tratando de esquivar las flechas, despuntadas para esa ocasión. Cuando moría una persona renombrada, la gente se dirigía a su *haruwen*, al ver las fogatas en señal de luto, para expresar su pesar por medio de cantos y otros ritos. El trueque atraía también a personas que vivían a veces muy lejos unas de otras; se intercambiaban piedras para encender el fuego, y para hacer herramientas, maderas para fabricar arcos, flechas, soportes de toldos, plumas decorativas para tocas, grandes caracoles para extraer agua, caracolitos que se arreglaban en forma de collares, etc. (véase capítulo V).

Otro tipo de "encuentro" eran los combates, que duraban de uno a dos días o solamente algunas horas, pero que, a pesar de su brevedad eran a veces mortíferos para los hombres. Los vencedores solían llevarse a las mujeres de los vencidos para incorporarlas a su grupo, aunque a menudo las mujeres así raptadas lograban escapar y volver con los suyos.

31. Te-al e Ishtón, padres de Rafaela y Esteban Ishtón. Te-al era originaria de un *haruwen* ubicado al borde del Lago Yehuin, e Ishtón, del de Punta María, sobre la costa atlántica, c. 1912. Fotografía de Lucas Bridges.



Los chamanes, llamados *xo'on*, hacían reuniones públicas para discutir las tradiciones místicas y realizar competencias de poder espiritual, y cantaban y recitaban esas tradiciones en estado de trance. Una de las pruebas culminantes y más prodigiosas de los *xo'on* consistía en introducir una flecha con punta de madera bajo la piel, justo debajo de la clavícula y, arrastrándola paulatinamente a través del pecho, hacerla salir a la altura de la cintura, sin sangrar. Otra ocasión de reunión, con una significación cultural aun mayor, era la ceremonia conocida como el Hain. Muchas familias de distintos *haruwen* se dirigían a un lugar previamente determinado para iniciar a los varones púberes y hacerlos pasar a la categoría de adultos en la ceremonia del Hain, que normalmente duraba de dos a tres meses, y a veces hasta un año. El Hain era una ceremonia de iniciación, pero era a la vez el eje cultural y psicológico: simboliza el dominio masculino de la sociedad (véase capítulo VII).

Entre los símbolos, la luna se sitúa en el centro del eje lógico de ese pensamiento. No es simplemente el símbolo de la mujer, como tampoco el sol lo es el del hombre. Su "función" en el esquema conceptual es compleja. Es "ella" la que crea el drama de los orígenes, del pasado mitológico, y es a través de su transfiguración de mujer terrestre en mujer celeste que los selk'nam se explican el porqué de su existencia presente y aprehenden la amenaza del futuro; amenaza de muerte para el individuo, amenaza de desequilibrio para la sociedad. Más adelante volveremos sobre este aspecto de nuestro análisis.

Luna era la esposa a quien su marido (Sol) no lograba alcanzar. El símbolo de la sociedad era el sol, así el día era luminoso. Aunque la luna aclaraba parcialmente la noche, de ella emanaba un peligro intangible. Ella se ponía en eclipse para mostrarse amenazante. Y durante estos momentos los chamanes (*xo'on*), los demás hombres y las mujeres se reunían para rendirle homenaje, para apaciguar su rencor y asegurarse de que el mañana fuere igual que hoy, de que el sol reinaría en todo su esplendor y la luna, cambiante e iracunda, se conformaría con huir en la noche.

CUANDO LOS DIOSES HABITAN LA TIERRA

Luna era Shó'on Tam, la "hija del Cielo", su hermano era Nieve. Su esposo, Sol, era hermano de Viento; la Nieve, el hermano de Luna, se casó con la hermana de Lluvia.

Luna (Kreeh) y Nieve (Hosh) pertenecían al Sur, Sol (Krren) y Viento (Shénu) eran del Oeste. Lluvia (Chálu), Mar (Kox) y su hermana Tempestad (O'oké) eran del Norte. El Este, lugar de la cordillera resbaladiza, era el "centro" del universo y la sede del poder chamánico. Allí estaba Pémaulk, Palabra, el más poderoso de todos[3] (véase capítulo VI).

En la era mítica, que se llamaba *hóowin*[4], todas estas fuerzas naturales, lo mismo que algunas estrellas, habitaron la tierra y fueron poderosos chamanes. Y esa "gente" de la era *hóowin* se llamaban los *hóowin*. Cuando se originó el mundo actual y la sociedad humana, la mayor parte de los hombres y las mujeres *hóowin* fueron transformados en animales, cordilleras, cerros y acantilados, pampas y valles, lagos y lagunas de la tierra, o sea en lo que se conoce hoy en día como la Isla Grande, Tierra del Fuego. Uno de los *hóowin* se convirtió en el arco iris. Tanto antes como después de la metamorfosis, todos pertenecían a uno de los cuatro cielos (*shó'on*), como pertenecían también todos los humanos, los selk'nam, por transmisión patrilineal.

Al igual que los selk'nam más tarde, los *hóowin* tenían sus territorios bien delimitados, sus *haruwen*. Toda la isla estaba dividida entre ellos, el *haruwen* de la Luna, por ejemplo, se llamaba Apen y se encontraba al sur de la isla, a los pies de una cordillera de nieves eternas donde, desde luego, habitaba también su hermano Nieve.

En la "época" *hóowin*, Luna era la chamán más poderosa, con excepción de Palabra. Ella y las demás mujeres dominaron a los hombres. La sociedad *hóowin* era pues un matriarcado. Los grandes chamanes varones, Sol, Viento, Lluvia y Nieve, así como todos los hombres, se ocupaban de las tareas humildes: llevar las cargas cuando las familias se desplazaban, cocinar, vigilar a los bebés y a los hijos pequeños, traer el agua para el uso doméstico, etc.

Las jóvenes *hóowin* accedían a la posición social de mujer adulta por medio del rito al cual aludimos, llamado Hain. A la choza ceremonial, una gran construcción cónica hecha de troncos, también se le decía Hain. Para la ceremonia, ciertas mujeres *hóowin* ya iniciadas se disfrazaban de espíritus, usando altas máscaras hechas de corteza de árbol o cuero de guanaco que les llegaban hasta los hombros o hasta las rodillas. Las mujeres



representaban otros espíritus pintándose el cuerpo con arcilla roja y blanca y con cenizas, sobre lo que se trazaban dibujos geométricos, símbolos de su identidad. Un espíritu se cubría de plumones blancos pegados al cuerpo desnudo y a su máscara. Los maquillajes, las máscaras y los movimientos del cuerpo traducían con tal exactitud la imagen de los espíritus, que los hombres, espectadores pasivos, confundían a las actrices con los personajes representados. Los hombres creían que los espíritus surgían de las entrañas de la tierra y descendían de los cielos para participar de la iniciación de las mujeres jóvenes en el recinto del Hain, al que ningún hombre podía entrar, y ni siquiera aproximarse. Así, cada vez que se celebraba el rito los hombres veían a los espíritus manifestar su solidaridad con las mujeres y su aprobación por el dominio que ellas ejercían sobre la sociedad.

Así era el orden inquebrantable del universo.

Por lo menos así parecía ser desde "siempre", hasta que un día unos hombres, los que después fueron transformados en *sit* (ostrero), en *kehke* (borotero) y en *chechu* (chingolo), todos asociados al cielo del Oeste (el de Sol), se acercaron al Hain para espiar. Y lograron sorprender a uno de los "espíritus" en el acto de disfrazarse. Era uno llamado Matan. Se dieron cuenta enseguida de que todos los "espíritus" no eran sino mujeres disfrazadas. Descubierta la verdad, Sit silbó para alertar a los demás hombres. La mujer que iba a representar a Matan fue aniquilada allí mismo, transformándose luego en cisne de cuello negro y rostro mitad negro y mitad blanco, como cuando ella se estaba pintando para hacer el papel de Matan. Desde el interior del Hain las demás mujeres oyeron el silbido y enseguida apagaron el fuego sagrado[5]. Los tres compañeros se transformaron luego en los pájaros arriba mencionados. Como espías que eran, caminaron sin hacer ruido, mirando hacia todos lados y confundiéndose con su medio ambiente. Sit conservó siempre el mismo canto, un silbido de alerta.

El marido de Luna, exasperado por esta revelación, empujó a su mujer al fuego del Hain. Ella logró escaparse al cielo pero no sin que antes su cuñado, Viento, también la arrojara al fuego. Con el rostro seriamente quemado y sintiendo una cólera sin límites, jamás ha dejado de odiar a los hombres. Cuando abandonó la tierra para

32. Honte, de origen haush, madre de Luis Garibaldi Honte, c. 1914. Fotógrafo desconocido.

siempre, convirtiéndose en la Luna, su marido se transformó en el Sol y desde entonces la persigue por el cielo intentando atraparla, sin que hasta ahora lo haya conseguido.

Todos los meses Luna revive este suceso. Aparece llena como en la época de su antiguo poderío, aunque desfigurada por las cicatrices ("manchas" lunares) que recuerdan la ofensa irreparable. Entonces disminuye hasta desaparecer para iniciar su nuevo ciclo.

Fue Sol el que enseñó a los hombres a castigar a sus mujeres, aunque él no pudo o no quiso matar a la suya. Luna fue la única mujer del Hain femenino que logró salvarse. Sol hizo matar a su hija, Tamtam la hermosa, transformada después en un "canario". Y en la sociedad humana las mujeres selk'nam ocuparon el lugar de los hombres *hóowin* como espectadoras pasivas del Hain masculino. Ellas entonaban el canto de Tamtam todas las auroras mientras duraba la ceremonia.

Hubo hombres *hóowin* que trataron de salvar a sus hijas. Cuando Sit alertó a los demás hombres y reveló que el Hain no era sino una farsa de las mujeres, los hombres se encolerizaron y tomaron el Hain por asalto y masacraron a todas las mujeres. Pero un hombre, Tari (pato vapor), quiso defender a su hija, que en el momento del asalto se acurrucó entre las piernas de su padre. Sin embargo, su padre no pudo contra los demás y ella también cayó flechada. Keyáishk (cormorán) luchó contra Karskai (carancho) para salvar a su hija, pero fue en vano.

Los hombres *hóowin* mataron a todas las mujeres y también a las jóvenes iniciadas, pues éstas conocían ya el secreto del Hain. El secreto, que había sido tan celosamente resguardado de los hombres, era que los espíritus no eran divinidades sino simples mujeres disfrazadas. Del sexo femenino sólo quedaron las niñas pequeñas, que eran inocentes de la "perfidia" de sus madres y hermanas mayores.

Después de la matanza de las mujeres, los hombres, niños y niñas partieron a los confines del mundo, al Este más allá de los mares. Allí permanecieron mucho tiempo llorando a sus esposas y madres. Cuando las niñas a su vez se convirtieron en mujeres, los *hóowin* retornaron haciendo un larguísimo viaje en que caminaron durante "siglos". Pasaron por las cordilleras más allá de los mares, por las del Norte, luego las del Oeste y finalmente volvieron a la tierra por las del Sur.

Los *hóowin* fundaron entonces el Hain masculino. Y en este mismo tiempo vino un *hóowin* del cielo del norte trayendo consigo

la "muerte". Los *hóowin* no podían "convivir" con la muerte, puesto que eran ellos los inmortales. Así fue como los más poderosos abandonaron la tierra y se transformaron en astros: las Pléyades, Orión, Venus, etc. Otros de los más poderosos se convirtieron en el viento, la lluvia, la nieve, el mar, etc. Y el mayor de todos se hizo, la palabra. Otros, los más humildes, se hicieron pájaros, animales, peces, cerros y lagunas, etc. Fue por aquel entonces que el primer ser humano, el primer selk'nam, fue creado de un terrón de tierra. Y a partir de entonces los hombres selk'nam guardaron el secreto del Hain para dominar a las mujeres. Así se originó la sociedad humana, la sociedad selk'nam, el patriarcado.

CUANDO LOS SELK'NAM HABITARON LA TIERRA

Desde, probablemente, miles de años atrás y hasta 1933 (último Hain), los jóvenes selk'nam eran iniciados en el Hain, donde se les revelaba que los espíritus del Hain eran sólo hombres disfrazados para engañar a las mujeres. A lo largo de los meses que duraba la ceremonia, los *klóketen*, los jóvenes iniciados, debían dejar de ser niños para convertirse en hombres. Este es el sentido que daban a las duras pruebas físicas y morales que los jóvenes tenían que soportar, como también a la educación que allí les impartían los mayores. Los instruían en las tradiciones de *hóowin*, a propósito de los orígenes y las transformaciones de todas las cosas del universo. Les enseñaban el comportamiento que debían seguir y las obligaciones familiares y sociales que debían cumplir. Y tenían que confesarse en caso de que hubieran cometido falta contra ese código durante su niñez.

Para el "espectáculo" que se presentaba a las mujeres durante el transcurso de toda la ceremonia, algunos hombres, escogidos especialmente por sus diferentes cualidades interpretaban a los espíritus del Hain, unos quince, veinte o más, según el número de participantes en el evento. Sin embargo, había dos espíritus que no eran representados por "actores". Aquí nos ocuparemos solamente de uno, cuyo nombre era Xalpen, un espíritu subterráneo al que la tradición describía como hembra caníbal, voraz y colérica. Esta no era representada por nadie debido a razones que se verán a continuación.

En el tiempo humano, al preparar la ceremonia, en ocasiones los hombres fabricaban una Xalpen con una armazón hecha de arcos que rellenaba con hierbas para darle volumen y solidez. Forraban el armazón con cueros de guanaco cosidos y pintados con



rayas de arcilla roja. En ciertos momentos del rito, la asomaban un poco a la entrada del Hain para mostrarla a las mujeres, esperando así atemorizarlas. Las mujeres la percibían sólo de lejos, pues les estaba prohibido acercarse al Hain.

En el interior de la choza los hombres golpeaban el suelo con pieles de guanaco enroscadas para fingir la cólera de Xalpen y recordar a las mujeres su hambre implacable. Los *klóketen* entonces salían a cazar para aportarle comida, mientras las madres de los *klóketen*, a unos cientos de metros del Hain, entonaban súplicas a Xalpen:

> *Ahora* [los *klóketen*] *están lejos.*
> *Los tobillos cansados.*
> *Corazón bueno.*
> *Los hombres se empeñan* [porque Ud. es] *buena.*

(Véase capítulo VII, canto nº 20)

La caza duraba días y días. Los *klóketen* salían y, desplomándose bajo el peso de los guanacos, volvían al Hain. Pero la avidez de Xalpen no disminuía; por el contrario, se excitaba con cada llegada de los *klóketen*. Hasta que su furia por obtener carne humana se desencadenaba, y arrojándose sobre ellos los despedazaba uno por uno, desde el cuello hasta el vientre, usando la larguísima uña de su índice. Cuando acababa con uno, sacudía el suelo con un gran golpe. Los hombres aullaban en el interior del Hain procurando dominarla, aunque simulaban estar atontados por la terrible muerte de sus hijos.

Esta escena de horrores era pues la farsa más completa imaginable. En realidad los hombres en el interior del Hain no se ocupaban sino de hacer los efectos de sonido. Gritaban y golpeaban el suelo, representando así el drama para el público (las mujeres). Durante el alboroto, los *klóketen* estaban sentados, tranquilos unos y, quizás, preocupados otros, pensando en la angustia de sus madres que los creían devorados por el monstruo femenino.

Las mujeres, afuera, oyendo los gritos de sus maridos, los gemidos de sus hijos y los golpazos de Xalpen, se desesperaban y, sollozando, cantaban para implorar a Xalpen que tuviera piedad

33. El padre Agostini con Paacheck (o Pachik), tío de Federico Echeuline, del *haruwen* de Cabo Peñas. Fotografía de Alberto M. de Agostini.

de sus hijos. Y a veces, agobiadas por su impotencia, las madres cantaban blasfemias contra Xalpen:

> *Cabeza de piedra.*
> *Cara enfurecida.*

(Véase capítulo VII, canto nº 9)

Y la tierra también temblaba con el furor de Xalpen.

Hasta la aniquilación de esta cultura, hacia fines del siglo XIX, el secreto del Hain fue rigurosamente ocultado a las mujeres de todas las edades y a los hombres aún no iniciados. Si por casualidad una mujer descubría el secreto, pronto encontraba la muerte, supuestamente embrujada por un chamán, a menos que, aun sabiendo la verdad, no la dejara entrever.

Si el "personaje" de Xalpen es el símbolo de la mujer que traiciona su propio sexo al destrozar y comer a los hijos de las mujeres, Luna permanece siempre fiel al suyo, pero tan excesiva es su fidelidad que las mismas mujeres la repudian porque, aunque movida por pasiones diametralmente opuestas a las de Xalpen, comete la misma atrocidad, esto es, ella también "come" a los varones.

Así, nos parece que entre la mística del Hain y la de Luna, la sociedad selk'nam resolvía el conflicto que simbólicamente amenazaba su equilibrio: conflicto entre los sexos por el dominio traducido como la derrota del matriarcado mitológico frente al patriarcado real.

Pasemos rápidamente por algunos aspectos del rito lunar.

Desde que el mundo es lo que es, la luna entra en eclipse para mostrar que persiste su cólera contra los hombres, como en el primer instante de su humillación. Su rostro entonces se enrojecía con la sangre de los hombres que ella condenaba a morir en las futuras batallas, y la tierra aparecía como si estuviera empapada en sangre: Luna estaba comiéndose a los hombres.

Por sus sueños los *xo'on* (chamanes) sabían cuándo la luna entraría en eclipse. Se reunían entonces de a dos, tres o más *xo'on* con gentes de sus *haruwen* respectivos. Las mujeres aparecían pintadas con arcilla roja, sus rostros rayados con arcilla blanca de la nariz a las orejas, golpeando el suelo con pieles de guanaco enrolladas, cantaban en coro para apaciguar el furor de Luna:

Corazón bueno. Mujer de Apen.
Luna a cara ancha.

Los *xo'on*, pintados con una marca redonda y roja en cada mejilla, lucían un tocado, un *po'or*, de plumas muy finas, además de su larga capa de piel de guanaco, y miraban a la Luna mientras le cantaban:

Vámonos a la Hija del Cielo.

(Véase capítulo VII, cantos nº 5 y nº 32)

Durante el eclipse el *xo'on* debía visitar a Luna, en espíritu desde luego. Para eso tenía que estar en estado de trance, pues solamente así podría liberar su espíritu (*wáiuwen*) de su cuerpo. Concentrándose en ella, saltaba y cantaba hasta que sentía que su *wáiuwen* partía al cielo como un *kex* (aguilucho). En ese momento entonaba el grito del halcón, que es el pájaro que penetra más profundamente en el cielo.

Luna se sentaba en el ángulo Sur (su *shó'on*, "cielo") de un espacio delimitado por cuatro troncos de árboles en representación del espacio del universo, los cuatro cuartos del cielo. Cuando el *wáiuwen* de un *xo'on* llegaba junto a Luna, ella le hacía saber si tenía o no derecho a sentarse. Los que tenían permiso para hacerlo debían colocarse en el lugar que les correspondía por su afiliación a uno de los cuatro cielos, exactamente como en la tierra, en el interior de la choza ceremonial.

Los favorecidos por Luna, los que tenían permiso para sentarse, no morirían en un futuro próximo. Pero el *xo'on* a quien le era negado el permiso para sentarse se encontraba colocado en la sombra de la Luna, bajo sus rodillas o detrás de ella. Comprendía entonces que estaba condenado. La Luna no lo miraba.

En la tierra, el chamán que veía su toca de plumas en la sombra de la luna y las plumas mojadas en sangre, sentía que moriría pronto, que Luna lo había "agarrado", que lo había embrujado. Con su cuerpo temblando, él cantaba:

Estoy allá. Mi cabeza está en la sombra.
Estoy agarrado por la Hija del Cielo.
Estoy debajo de sus rodillas.
Alguien me matará. Estoy agarrado por la Luna.

Entonces las mujeres elevaban sus voces en coro, insultándola:

Luna – cara quemada. Cara enfurecida.

(Véase capítulo VI, canto nº 5)

La Luna mostraba alguna cosa ensangrentada, un puñado de hierbas, una punta de flecha, un desgarrón de su capa, a aquel que iba a ser "comido" por ella[6]. Ese sería muerto en un combate o aniquilado. Los que iban a sucumbir por enfermedad se veían en la sombra de la luna como un halcón sin plumas.

A sus favorecidos Luna les daba una cosa redonda, de piedra, madera o cuero de guanaco. Y cuando su espíritu descendía a la tierra, otro *xo'on* se acercaba a él y tomaba con la boca aquella cosa redonda que Luna le había dado. Pero el sentenciado por Luna descendía sin nada.

LA MUJER-LECHUZA SE VENGO DE SU MARIDO

En el tiempo de *hóowin*, la lechuza era una mujer. Su nombre era K'umits, en tanto que la palabra que significaba al ave lechuza es *sank'on*. Estaba asociada al Sur, como la luna, y era originaria de Apen, el territorio de Luna. Su marido *cheip*, "gorrión", pertenecía al Oeste, como Sol. El cazaba guanacos, pero a ella no le agradaba esa carne. Un día K'umits mató a su cuñado armada de un arpón (o una lanza), cortó el cuerpo en pedazos y lo asó; pero cuando empezaba a comerlo oyó llegar a su marido y escondió rápidamente, bajo la piel de guanaco que cubría la cama, los trozos de carne de su cuñado que no había comido. "¿Dónde está mi hermano?" Le preguntó a su mujer. "No lo sé", fue la respuesta.

Buscando a su hermano el hombre levantó unas mantas, y allí vio una cadera de su hermano. En este instante K'umits, la mujer, se transformó en lechuza y voló riendo hacia la noche. Esta lechuza se ríe siempre por haber podido comer a su cuñado y vengarse de su marido[7].

LA MUJER QUE FUE ASESINADA PORQUE SE SOSPECHABA QUE ERA COMO LA MUJER-LECHUZA

Los selk'nam del territorio de Apen (ubicados al sur de Río Grande, en la zona de Lago Blanco) fueron llamados *kreeh-unka* "originarios del territorio de Luna". En el siglo pasado, antes de la llegada de los blancos a la Isla Grande, allí vivía una mujer llamada Waa-an. Ella no fue *xo'on* pero en cada eclipse cantaba sola a la luna. Adoraba a la luna.

El marido de Waa-an la golpeaba mucho. Abrumada por estos abusos, se armó de un arpón. En ese momento llegó su cuñado que le arrancó el arpón y luego de golpearla le dijo:

¡Ibas a atacar a mi hermano! Eres como tu *hóowin*, K'umits. Quieres comer carne humana. Tú desciendes de Luna y por eso eres tan colérica.

Entonces, la mató. Luego, cuando llegó su hermano, le dijo: Tu mujer te iba a matar para comerte. Era del *hóowin* peligroso de comedores de gente.

EL HOMBRE CONVENCIDO DE QUE ESTABA "AGARRADO" POR LA MUJER-LUNA

Como símbolo de un nefasto poder femenino, la Mujer-Luna a veces "comía" a sus eternos enemigos, los hombres. Angela me contó que en 1890 una de sus últimas "víctimas" fue un *xo'on* llamado Kau-opr, del *haruwen* llamado Kamshkin (por un cerro así nombrado que se sitúa cerca de Río Moneta en la región fronteriza entre Argentina y Chile). Allí, en la década del noventa del siglo XIX, todavía vivían unas ocho o diez familias. Kau-opr, o sea Kamshkinu-xo'on, había heredado su poder chamánico de su padre, quien había sido muerto por los blancos unos años atrás. El vivía con su mujer y seis hijos varones, además de sus seis hermanos –dos de los cuales también tenían hijos– y con sus tíos y demás familia. Un día, de improviso, llegaron al campamento unos blancos a caballo, armados, con la intención de llevarse a las familias a la misión salesiana establecida entonces en la Isla Dawson. No se sabe cómo ocurrió el primer encuentro, pero mataron a varios

(página siguiente)

34. Rafaela Ishtón, hermana de Esteban. Angela Loij, Amalia Gudiño, sobrina nieta de Rafaela y de Angela, con dos hijitos; Río Grande, 1969. Después de que fuera tomada esta fotografía, Amalia se recibió de enfermera y más tarde fue diputada de la República Argentina, convirtiéndose en la primera mujer indígena en ocupar ese cargo. Fotografía de Anne Chapman.







hombres del grupo, Kamshkinu-xo'on entre ellos. Algunos adultos y niños fueron llevados a la misión, en tanto que los demás se escaparon. Kamshkinu-xo'on había estado convencido de que iba a ser muerto, ya fuera por un blanco o por otro indio. Durante un eclipse de Luna que había ocurrido algún tiempo atrás su espíritu había hecho el "viaje" a la luna. Ella le había mostrado un puñado de pasto ensangrentado: estaba Kree-chinen, "agarrado de Luna". Comprendió entonces que ella lo iba a "comer"[8].

No obstante su mitología y sus creencias, los selk'nam no eran antropófagos, como tampoco lo eran los demás grupos indígenas de Tierra del Fuego[9].

Publicado por primera vez en francés en la revista *Objets et Mondes*, bajo el título "Lune en Terre du Feu. Mythes et rites des Selk'nam", tomo XII: 145-158, y publicado en español en *Karukinka*: cuaderno Fueguino nº 6, 1973: 2-11, Buenos Aires. El texto presentado aquí difiere en algo de los anteriores.

35. Angela Loij con la hija de su sobrina nieta, 1969 (véase foto nº 34).
Fotografía de Anne Chapman.

CAPITULO V
ECONOMIA Y ESTRUCTURA SOCIAL DE LA SOCIEDAD SELK'NAM

INTRODUCCION

A fines del siglo XIX los selk'nam y los haush, cazadores-recolectores que habitaban la Isla Grande, Tierra del Fuego (Argentina y Chile), fueron diezmados por los blancos, ultimados o muertos por las enfermedades que éstos trajeron. De una población original estimada entre 3.500 y 4.000 individuos (Gusinde, 1982, I: 135), existen hoy en día (1984) en la Isla Grande, sólo dos personas de ascendencia selk'nam, Rafaela Ishtón y Segundo Arteaga, además de Enriqueta Varela, cuya madre era de ascendencia haush y yámana. (En marzo de 2000, Rafaela y Segundo ya habían muerto, así como también otra persona de padres selk'nam, Virginia Coninquitel, que había regresado a la Isla Grande en el intertanto. Entre aquellos con quienes tuve una relación de amistad, sólo Enriqueta sigue viva, si bien hay otras personas que viven en la isla cuyos padres o abuelos eran indígenas o mestizos).

La cultura de estos cazadores-recolectores ocupa un lugar de privilegio en el registro antropológico por razones de peso. Primero, por tratarse de una cultura prístina, es decir, que surge –por lo que se sabe– de una sola fuente desde los tiempos más remotos, la de la tradición cazadora-recolectora, fuente primaria de todas las culturas humanas. En contraste, ciertos grupos indígenas que vivían mayormente de la caza, la recolección y la pesca en las selvas de Paraguay, Brasil y Bolivia, son vestigios de sociedades agrícolas, refugiadas después y quizás antes de la conquista, en regiones tan desfavorables para la horticultura que se vieron obligados al seminomadismo para sobrevivir. En segundo término, los selk'nam tuvieron muy pocos contactos con los blancos hasta 1880, cuando se inició la colonización de su isla[1], de modo que la memoria e incluso la experiencia de los que sobrevivieron se remontaban a una época en que la cultura estaba casi intacta. Y esto es verdad respecto a algunos haush; no todos, pues un cierto número, los que vivían en el extremo sudeste de la isla, tuvieron conflictos mortales con los loberos que empezaron a navegar por allí desde fines del siglo XVIII. En tercer lugar, es importante señalar que los fueguinos en general no estaban sino indirectamente sujetos

a influencias emanadas de pueblos agrícolas, a diferencia de los "patagones", los tehuelches, cazadores del continente, que fueron profundamente afectados por sus relaciones con los araucanos (pueblo agrícola venido de Chile) y por el caballo, que les llegó de la provincia de Buenos Aires desde los comienzos del siglo XVII, o aun antes. En cuarto lugar, el hábitat de los selk'nam, aunque situado en el extremo austral del hemisferio, no era una región marginal, pobre en recursos, sino más bien favorable para este género de vida pues había sustentado poblaciones durante más de diez mil años (Massone, 1983; Massone et al., 1993: 26). No era, pues, un lugar de refugio que limitara la expresión cultural de sus habitantes.

Por tanto, esta sociedad (la de los selk'nam y haush), mucho más que la mayoría de las que presentan un similar tipo de economía, nos permite apreciar cuál fue el modo de vida cazador-recolector en su plenitud, con sus raíces profundamente ancladas, su armazón socio-económico sólidamente erigido, hasta que todo fue destruido a fines del siglo XIX.

En este artículo me propongo presentar un cuadro descriptivo, a la vez que analítico, y formular algunas hipótesis sobre la economía y la organización de esta sociedad en su última época (anterior a 1880), de tal manera que el lector disponga de suficiente información para apreciar estos aspectos de la cultura y poder valorizar las hipótesis derivadas de los análisis.

Los datos provienen principalmente de mi propio trabajo iniciado en 1965 entre los últimos selk'nam y haush, de la obra clásica de Martin Gusinde (traducida al español en 1982) y de los valiosos libros de Lucas Bridges y Carlos Gallardo.

ECONOMIA

MEDIOS DE VIDA

Los selk'nam y los haush eran seminómadas, en el sentido de que cada grupo local (linaje), de los cuales había alrededor de ochenta, trashumaba con frecuencia al interior de su respectivo territorio, llamado *haruwen* en el idioma selk'nam. No eran navegantes ni tenían forma alguna de embarcación. Esto plantea irremediablemente el problema de cómo cruzaron el Estrecho de Magallanes (cuatro kilómetros en su trecho más angosto). ¿Lo atravesaron hace unos diez mil años cuando aún quedaban puentes de tierra formados por morrenas glaciares? ¿Simplemente fueron transportados por otros indígenas canoeros vecinos, como los alakalufes? ¿Se ingeniaron para armar balsas con troncos de árboles, apiñando a toda la familia encima, sin olvidar a los perros, y cruzaron sin problemas? No se sabe aún de qué manera ni cuándo llegaron a la Isla Grande, aunque se sabe que los haush los precedieron (L. Bridges, 1952: 453-454; Gusinde, 1982). Otros cazadores (anteriores a los haush) que "desaparecieron" (o se extinguieron), o bien que fueron asimilados por los "recién llegados", probablemente habían llegado miles de años antes. Borrero y McEwan (1997: 62) señalan que para el período entre 9.000 y 2.500 años A.P. (antes del presente) hay todavía muy pocos datos arqueológicos en la parte norte de Tierra del Fuego. Pero existe evidencia confiable de que hubo cazadores que atravesaron el Estrecho de Magallanes hace unos 11.000 años (Massone, 1987; Borrero y McEwan, 1997: 42, 45). Aparentemente, en ese período aún había en la Segunda Angostura un puente de tierra formado por morrenas glaciales.

La Isla Grande, dividida entre Argentina y Chile, está situada entre los 52 grados 27' y los 55 grados 59' de latitud sur. Su área total es de aproximadamente 48.000 kilómetros cuadrados, de los cuales los indígenas ocupaban más o menos 38.000, ya que alrededor de 10.000 kilómetros cuadrados corresponden a las cordilleras del sur. En la ciudad de Ushuaia, sobre el Canal Beagle, las temperaturas invernales oscilan (en centígrados) entre 12 grados bajo cero y 27 grados sobre cero, con una media de un grado sobre cero. En el verano la media es de 10 grados sobre cero. En la zona de praderas del norte, la temperatura varía entre los 20 grados bajo cero en invierno y los 27 grados sobre cero en verano. Sin embargo, en la costa del Estrecho de Magallanes y la costa atlántica, la temperatura en invierno tiende a ser casi dos grados

más cálida que en la costa sur, sobre el Canal Beagle. Los meses de verano (diciembre a marzo) son notables por sus largos días, con un máximo de luz desde las 4 a.m. hasta pasada la medianoche y por sus ásperos vientos antárticos. En los días más cortos del invierno, amanece alrededor de las 10 y anochece sobre las 16 hrs. Durante esta estación, los vientos son más calmos. Días soleados pero ventosos son frecuentes en verano y aun en invierno hay días de una transparente claridad.

Sus presas principales eran, en primer lugar, el guanaco (*Lama guanicoe*), luego el zorro colorado (*Dusicyon culpaeus lycoides*), roedores, en especial uno del tamaño de una rata grande, el tucu-tucu o cururo (*Ctenomys magellanicus fueguinus*); y aves, de las cuales hay alrededor de doscientas especies en la isla. Las más apetecidas eran las avutardas, los patos, los cisnes, los cormoranes, los pingüinos y las bandurrias. Además cazaban mamíferos marinos, en particular el llamado lobo de un pelo o león de mar (*Otaria Byronia*), el lobo de dos pelos o foca (*Arctocephalus australis*) y el elefante marino (*Mirouga leonina*). La varadura de una ballena era ocasión de un gran festín en el cual participaba toda la gente de los alrededores.

No cabe duda de que el guanaco era la presa preferida, la más buscada y apreciada como alimento. La palabra *jepr* significa a la vez carne de guanaco y comida, pues *jepr* es la verdadera comida. Interesa aquí la observación de Gallardo a propósito de la carne en general.

> El indio no usa la sal, desconociendo por completo el uso de este u otro condimento. Siendo carne su principal alimento no nota la necesidad de la sal, pero cuando está obligado a comer vegetales durante varios días seguidos, éstos no lo satisfacen, nota que le falta algo, que no puede ser otra cosa que los principios minerales escasos en éstos y más abundantes en las carnes (1910: 168-169).

Y Gusinde observa (1982, I: 279): "Nunca se cansa de la carne de guanaco, probablemente porque siempre se prepara asados jugosos con trozos frescos". Bridges (1952: 261) relata que el guanaco adulto proporciona más de cien kilos de carne y huesos. Pero, según Gusinde (1982, I: 277): "Para una familia de seis personas un guanaco grande no dura más de cuatro o cinco días". Aprovechaban

36. Guanaco. Fotografía de Alan Warren.



también su sangre bebiéndola fresca o preparándola como morcilla, rellenando con ella un intestino del mismo guanaco. Era un verdadero manjar, como también la médula. El animal era utilizado casi totalmente; la grasa que quedaba después de comer servía para hacer la pintura corporal. El cuero, bien sobado, era aprovechado como pared de los paravientos o las carpas, y como cobertor de la choza cónica hecha de troncos de árboles. La piel se prestaba muy bien para la indumentaria, como material para las grandes capas o mantas que todos llevaban, para la envoltura de las mujeres, el tocado masculino, el cubresexo femenino, sandalias, polainas, y de los cueros usados hacían pelotas para jugar. El cuero servía igualmente para hacer bolsas en las cuales transportaban agua y objetos diversos; la vejiga, para bolsitas. Los tendones y nervios eran muy útiles para trenzar cuerdas y lazos y sacar hilos (para coser las vestimentas y los cobertores), para la cuerda del arco, trampas para aves, redes de pesca, collares (en los que enhebraban conchas, huesitos o plumas), brazaletes, ajorcas, vinchas para el pelo, etc. El hueso de la canilla es especialmente apto, gracias a su dureza, para fabricar con él la herramienta llamada retocador y también para la punta del arpón.

El roedor tucu-tucu era una presa muy importante en el norte de la isla donde abundaba (por el terreno más bien plano y sin bosques), y donde, por otro lado, el guanaco era más escaso (que en el sur). El roedor es un substituto inferior al guanaco, pues aunque su carne era apetitosa, hacía falta una gran cantidad de pieles y mucho trabajo de costura para hacer de ellas una capa o un cobertor; además eran delgadas y no muy abrigador.

El zorro (nativo) era más un complemento que un substituto del guanaco. Según parece, se comía su carne al faltar la del guanaco, aunque no era sabrosa. Gallardo (1910: 321) afirma que nunca lo comían porque devoraba los cadáveres humanos que no estuvieran bien sepultados y, por añadidura, huele muy mal, tanto así que cuando lo comían lo cocinaban enterrado entre brasas. En todo caso, el zorro era muy buscado por su piel y algunos la preferían incluso a la del guanaco por estimarla más suave y abrigada para las mantas y capas. También se la prefería para hacer la bolsa que usaban los hombres colgando del hombro, que hacía las veces de cubresexo cuando andaban sin su capa.

Los lobos marinos eran, como el zorro, complemento y también alternativa del guanaco. Su carne no agradaba a los que no tenían el hábito de comerla y siempre se prefería a los cachorros y no a los adultos, y de éstos, las aletas; pero sus pieles y cueros

podían servir a todos los fines comunes de vestimenta y vivienda. El cuero era el material predilecto para el carcaj o aljaba. La vejiga era útil para bolsitas, la grasa para pintura y ciertos huesos para fabricar puntas de arpones o lanzas.

La carne y la grasa de ballena eran muy codiciadas. Gallardo afirma (1910: 204, 241) que a veces un grupo permanecía hasta más de un año aprovechando la carne y la grasa de una ballena varada en la playa. Sus barbas eran muy apreciadas para todo tipo de lazos utilizados en la cacería de aves y en las trampas para las mismas.

Las aves permitían variar la dieta de carne y los huevos también. Plumas de ciertas especies eran seleccionadas para los astiles de flechas, tocados y brazaletes, y los fémures de algunas aves eran muy aptos para hacer punzones. Uno de los últimos mestizos selk'nam me contó que antiguamente, si no tenían qué comer en el invierno, sangraban la nariz sobre la nieve para atraer a las gaviotas y así las atrapaban y comían (Chapman, 1965-85).

Recolectaban o recogían: agua desde luego, plantas comestibles, huevos de ave, moluscos, peces que quedaban atrapados en charcos durante la bajamar, leña, minerales (en especial piedras para fabricar los instrumentos), barros para las pinturas de color, piedra caliza para el color blanco, etc. Gusinde (1982, I: 268) insiste en que la recolección de plantas no era importante, que proveía pocos alimentos, que "lo que la mujer aporta a la alimentación de la familia es tan reducido en cantidad y tan irregular que no se puede contar con ella". Y de nuevo (1982, I: 269-70):

> la explotación del mundo vegetal es tan escasa y precaria que no entra en consideración en la vida económica... las pocas sustancias vegetales que el indígena ingiere le sirven de estímulo y variación de gusto.

Esto está confirmado por el estudio etnobotánico de Martínez-Crovetto (1968, 1978), en el que se anota que sólo cuarenta plantas de las 179 enumeradas eran consumidas. De ellas, diferentes especies de frutas eran muy buscadas, como bayas, frutillas, murtillas, y también ciertas raíces, el apio silvestre, la achicoria nativa y sobre todo los hongos. En la isla no existen hongos con propiedades alucinógenas. También aprovechaban la savia de los árboles. Y lo que más gustaba a los niños era una pasta con sabor a chocolate hecha de semillas molidas (sobre una piedra plana con otra de forma cilíndrica) tostadas y preparadas con grasa. Esta planta (*Descurainia*

antarctica) crece más bien en el norte de la isla. Las plantas eran, pues, sólo un complemento de la carne, aunque recurrían a ellas cuando faltaba la comida principal. Angela Loij me habló (Chapman, 1977a: 141) de una época de hambruna, en el siglo XIX antes de la llegada de los blancos, cuando algunos se salvaron de morir gracias a las algas que recogían en las playas.

Antes de dejar el tema de la recolección de alimentos, señalemos que los moluscos (mejillones, cholgas, almejas, etc.), aunque abundantes (anteriormente) en ciertas partes de las costas del área selk'nam y haush, lo eran en mucho menor medida que en el sur, en la zona de los yámana, donde el mejillón era comparable a lo que el pan es para nosotros. Los selk'man buscaban mucho la concha voluta que empleaban como vaso para beber agua, y siendo escasas, pues sólo abundaba en la Bahía San Sebastián, era un importante objeto de trueque.

La recolección de materiales para la fabricación de herramientas y enseres domésticos no presentaba problemas mayores, debido a la abundancia de bosques (de tres especies de hayas del género *Nothofagus*) en el sur de la isla, de matas y arbustos por casi todo el territorio, de rocas y piedras apropiadas para herramientas (en especial el sílex o pedernal, cuarzo y piedras volcánicas), y a la costumbre que tenía la gente de intercambiar objetos que le hacían falta (véase más adelante Trueque).

La pesca, no siendo esencial, siempre fue un recurso disponible en caso de urgencia o de un simple deseo de variar la comida. Además de la recolección de peces marinos atrapados en los charcos, a mano o con pequeñas lanzas, se dedicaban a la pesca en escala mayor en las desembocaduras de los ríos, con redes cuidadosamente fabricadas con barbas de ballena o nervios de guanaco. Los peces más citados eran: róbalo, merluza, congrio, pejerrey, sardina y la trucha nativa.

Es indispensable saber que los indígenas conservaban ciertos alimentos que, secos o herméticamente encerrados podían durar, según Gusinde (1982, I: 277), hasta cuatro semanas.

Pero a Gusinde no se le escapó la importancia relativa de la conservación, y observa (1982, I: 278):

> La ayuda mutua espontánea libera a todos de la preocupación por el futuro y del esfuerzo por conservar de una manera especial determinadas cantidades de alimentos.

No obstante, conservaban resecados al sol, al viento o en el humo, carne de toda clase y róbalos que enhebraban en un hilo. Depositaban la carne resecada de guanaco, grasa de ballena y de lobos marinos en el agua helada de lagunas y las últimas también en pantanos o charcos de turba. Y según me contaron los últimos selk'nam, dejaban la carne o grasa allí para tenerla cuando volvían al mismo sitio. Conservaban hongos resecados en pequeñas bolsas de cuero y guardaban la pasta de las semillas de "chocolate" para comerla más adelante. Me dijeron que las mujeres llevaban alguna reserva de alimento en su carga, cuando migraban de un campamento a otro (Chapman, 1965-1985).

MODO DE APROPIACION

El modelo que empleamos aquí y el de "modo de producción" se fundamentan principalmente en los escritos de Karl Marx. Los estimamos útiles por dos razones principales: porque hacen aparecer o resaltar características de la economía que la descripción puramente etnográfica suele pasar por alto y porque facilitan la comparación de dicha economía con la de cualquier otra sociedad, sea feudal, capitalista, etc.

Incluimos en este modelo el transporte de objetos no sólo como el proceso final de apropiación de bienes de la naturaleza (por caza, recolección y pesca) sino también el transporte de los enseres domésticos de un campamento a otro, por ser un trabajo esencial.

Nos parece que el término "producción" no es aplicable a la actividad de la caza, recolección y pesca porque la única transformación que se opera sobre el objeto es quitar la vida a la fauna o la flora. Marx (1983, I: 133-134) se refiere a minería, caza, pesca, etc., como "industrias extractivas" para contrastarlas con todas las demás industrias, y distingue los objetos de aquéllas, como dados por la naturaleza, de las "materias primas" que son "ya filtradas por un trabajo anterior".

En toda sociedad caracterizada por un "modo de apropiación", éste está articulado con un "modo de producción" (manufactura de herramientas y de otros bienes) que reviste una importancia equivalente. Estos dos modelos comprenden casi todo lo que se considera trabajo, es decir, toda actividad que contribuye a la provisión o al suministro de los medios materiales de vida.

Entre las tres formas de apropiación se destaca, en esta sociedad, la de la caza, como hemos señalado. No obstante, la

recolección en su sentido amplio es fundamental, pues incluye no sólo alimentos, agua y leña, sino también los materiales naturales destinados a la manufactura, la producción. Aunque la pesca no es esencial en tiempos normales, salvo en cuanto proporciona un complemento a la dieta, puede adquirir una importancia vital en épocas de escasez o de hambruna.

Utilizo aquí un esquema del modo de apropiación y el de producción que consiste en: 1) el proceso de trabajo, que corresponde tanto a las fuerzas productivas como a las formas o medios de producción; y 2) las relaciones sociales de cada instancia (Marx, 1983, I: 261; 1983, II: 390; Godelier, 1981:15, Hindess y Hirst, 1975:10).

TRABAJO DE APROPIACION

Según Marx: "Los factores simples que intervienen en el proceso de trabajo son: *la actividad adecuada a un fin, o sea, el propio trabajo, su objeto y su medio*" (Marx, 1983, I: 131, subrayado por el autor).

a) La fuerza de trabajo humano de los medios de apropiación de bienes directamente consumidos y los que se utilizaban en la producción, consistía en localizar el objeto, matarlo o recogerlo y, en la mayoría de los casos, transportarlo al lugar de redistribución y/o consumo o de producción. Aquí incluyo el transporte, que realizaban las mujeres, de las pesadas cargas de enseres domésticos, lo cual requería una gran fuerza física y resistencia durante las largas caminatas por bosques y turbales, bajo lluvia y nieve.

b) El objeto es dado por la naturaleza, sin ninguna inversión de trabajo y es, por tanto, desprovisto de todo valor anterior. Nos hemos referido a los objetos principales de la fauna, la flora, los minerales, como también el agua (de río o de pozo) y la tierra (barro para pinturas). Todos estos objetos se hallan en la naturaleza (los minerales, el agua y la tierra) o son reproducidos por ella misma (fauna y flora) sin la intervención del hombre, de tal modo que el trabajo humano no estaba reinvertido en el proceso de reproducción.

c) Entre los medios de trabajo mencionamos primero al perro, en su función como auxiliar de la caza. Este, aunque domesticado, también se reproducía solo, aunque sí requería un trabajo de adiestramiento. Además del perro, los únicos medios de trabajo eran las herramientas.

Eran indispensables para toda clase de cacería: el arco y la flecha para el guanaco y las demás presas mayores, los lobos marinos, zorros y grandes aves, aunque para estas últimas también utilizaban otras armas; un palo puntiagudo para roedores; garrotes para guanacos muy jóvenes, ciertas aves y lobos marinos; redes para estos últimos, a veces, trampas para aves, etc. La recolección a menudo se realizaba sin ninguna herramienta, salvo para el transporte (bolsas y canastas), si bien a veces se requería el palo puntiagudo para desarraigar una planta o despegar moluscos de las rocas, o un hacha para cortar ramas o tumbar un árbol, etc. Para la pesca se servían sólo de las manos, una pequeña lanza, un arpón o una red.

RELACIONES SOCIALES DE APROPIACION

A) EL TRABAJO

No partimos del axioma de una "condición natural", sexual, del trabajo como hacen Marx (1983, I: 43, 286) y muchos autores actuales, sino del principio de que toda división del trabajo entre seres humanos es una creación o patrón cultural. Es decir, sostenemos que la división sexual del trabajo no está determinada por diferencias biológicas entre hombres y mujeres, sino que es un factor fundamentalmente cultural (Durkheim, 1960: 24; Sahlins, 1964).

La caza : Sólo a los hombres se les enseñaba desde la infancia a practicar la cacería mayor, a desarrollar sus aptitudes físicas y psíquicas, a conocer los hábitos de las presas, a resistir la fatiga y las inclemencias del tiempo, y sobre todo a manejar eficazmente el arco, la flecha y los perros. La caza era, además de una necesidad primordial, una verdadera pasión de los hombres (Gallardo, 1910: 182). De las presas mayores, las mujeres tan sólo cazaban guanacos de muy corta edad, armadas de un garrote y auxiliadas por perros, y esto se acostumbraba únicamente en una emergencia, por ejemplo si los hombres a su alrededor estuvieran incapacitados. En cambio, la caza de roedores era relativamente sencilla y no se caracterizaba por una división del trabajo, ni por sexo ni por edad. La cacería era sencilla porque la presa era mansa, poco móvil, fácil de ubicar, y se le podía dar muerte golpeándola con el talón o con un palo puntiagudo. Lo que variaba era la composición del grupo: dos o más mujeres salían solas, o acompañadas de niños, igual los hombres o toda una familia. Gusinde (1982, I: 115) insiste mucho en la importancia de esta caza en la zona noroeste de la isla, donde escaseaban los guanacos. La caza especializada de aves, incumbía a los hombres (también la pesca, como veremos), pues se efectuaba



con trampas de hilo y de estacas. También les tocaba la muy difícil tarea de matar cormoranes que anidaban en paredes rocosas de barrancos y acantilados. Señalamos desde ahora que los hombres realizaban los únicos trabajos realmente especializados y los únicos en los que se requiere coordinación entre varios que desempeñan diferentes tareas con un objetivo común. Este último tipo de caza es un ejemplo: ciertos hombres asistían a los verdaderos cazadores sosteniéndolos con lazos, mientras ellos se deslizaban por la pared de un acantilado para sorprender a los cormoranes durmiendo en sus nidos. Otro caso es la cacería de una manada de guanacos: unos cuantos hombres, los batidores (*hoijen*), espantaban a los animales dirigiéndolos hacia donde los tiradores (*hoipen*) estaban emboscados esperándolos (Chapman, 19651985; Gallardo, 1910:185).

También regía una diferenciación sexual en la caza nocturna de bandadas de aves de laguna, y una cierta especialización sexual de tareas cuando las mujeres participaban, pues ellas se encargaban de aturdir a las aves sacudiendo antorchas encendidas mientras los hombres entraban en el agua y las mataban a garrotazos.

Referente a las aves en general, Gusinde estima (1982, I: 266): "El indio pone de manifiesto gran audacia, pero aún más ingenio y destreza, cuando caza aves".

Para la caza, como para las demás actividades de esta índole, la temporada del año a veces determinaba las formas sociales del trabajo. Por ejemplo, en el invierno resultaba más fácil cazar el guanaco (aunque estuviera más flaco) porque dejaba huellas en la nieve, se reunía en manadas más grandes que en el verano y bajaba de los cerros y cumbres a los valles, llanuras y costas en busca de forraje; entonces los hombres de las familias que vivían juntas salían a cazar en común con más frecuencia que en el verano (Gusinde, 1982, I: 1224, 253; Bridges, 1952: 269).

En el verano, en el norte de la isla los indígenas cazaban roedores con toda su familia, dado que en esa época eran abundantes y accesibles; en cambio, en el invierno se dedicaban sobre todo a la caza de animales marinos, que era una tarea reservada sólo a los hombres (Gusinde, 1982, I: 259).

El aprovechamiento de ballenas varadas constituía otra importante fuente alimenticia. Correspondía a los hombres, en tal caso, cortar y repartir la carne y la grasa.

37. Dos jóvenes selk'nam en San Sebastián, Isla Grande, 1896. Fotografía de Fernand Lahille.



La recolección: La división del trabajo por sexo determinaba que las mujeres (muchas veces acompañadas de niños) se encargaran de la recolección sistemática de todo objeto que no requiriera un conocimiento o herramienta especializados, como la de plantas comestibles (de poca abundancia en la isla), mariscos, huevos, leña, agua, etc., para lo cual, si se necesitaba un instrumento, no era más que un palo puntiagudo o estaca, un cuchillo y una canasta o cestillo, o bolsa de cuero, para transportar los objetos de vuelta a la casa. Anota Gusinde (1982, I: 268): "Carece totalmente de utensilios especiales para esta tarea [la recolección]". Hay que señalar aquí que a veces los hombres también participaban en esas labores aunque no fueran de su responsabilidad (Gusinde, 1982, I: 410; Gallardo, 1910: 25). Sin embargo, pudo haber cierta reticencia entre los hombres a realizar cualquier trabajo femenino; comenta Gusinde (1982, I: 269): "Si un indio da por azar con un nido con huevos, los saca a veces, pero es más frecuente que señale luego el lugar a su mujer o su hija, quienes se dirigirán allí".

La recolección más especializada, que supone mayores conocimientos y más herramientas, era asignada a los hombres: se trataba de las maderas y los minerales que constituían los materiales para la producción de herramientas, para encender el fuego (piritas y pedernales), y troncos de árboles que tumbaban con hachas de piedra para alimentar el fuego o para construir una choza. Estas tareas no las hacían las mujeres. Volveremos sobre este aspecto de la división del trabajo más adelante. Por ahora añadimos otro aspecto sobresaliente de la recolección femenina: su carácter social. Las mujeres en estas tareas, como en todas las que realizaban, cooperaban: trabajaban en grupos de dos o más, fueran niños u otras mujeres, todos haciendo casi la misma labor. Los hombres solían ser más solitarios en su trabajo y cuando participaban con otros, con mucha frecuencia era para efectuar tareas distintas, coordinadas, como en las batidas de guanacos.

La pesca: Sigue el mismo patrón que la caza y la recolección: lo menos especializado quedaba a cargo de las mujeres, como la pesca a lo largo de la costa en bajamar, cuando recogían a mano peces varados en charcos o los mataban con una pequeña lanza. Este tipo de pesca se hacía a menudo al mismo tiempo que la recolección

38. Mujeres selk'nam transportando sus cargas, c. 1914.
Fotografía de Alberto M. de Agostini.

de mariscos. A veces también los hombres lo hacían, pese a que era una tarea más bien femenina. Ellos, por su parte, pescaban con grandes redes en las desembocaduras de los ríos, repartiendo el trabajo entre los que sostenían la red y los que mataban los peces. Las mujeres no participaban de este tipo de pesca, como tampoco en la que practicaban construyendo pequeños diques en las mismas desembocaduras. Dice Gusinde (1982, I: 269): "Por lo general es poco el pescado que se consume".

B) LA TIERRA

La tierra (así como las aguas) era la proveedora de todos los elementos u objetos de apropiación. La propiedad de la tierra era comunal, de los linajes, y estaba regida por reglas (de parentesco) patrilineales y patrilocales, aunque, como veremos, la tierra estaba sujeta a contrarreglas de adquisición violenta mediante combates entre los linajes. Por otra parte, como también señala Gusinde, la propiedad de la tierra no fue exclusivamente determinada por el parentesco (ser miembro de un linaje), pues pese a que los límites eran celosamente guardados, los vecinos compartían sus territorios bajo ciertas circunstancias. Por ejemplo, permitían a los vecinos entrar en el suyo siempre y cuando avisaran de antemano enviando un mensajero o haciendo una señal con el fuego, y, por lo general, siempre que los propietarios sacaran alguna ventaja en forma de regalos de puntas de flecha, parte de la presa, etc. (Chapman, 1965-1985; Gusinde, 1982, I: 405). Y aunque la trasgresión de los límites fuera motivo de asesinatos y aun de combates entre grupos, era muy probable que con frecuencia no los respetaran, sobre todo si los propietarios no estaban en el área donde los vecinos corrían detrás de un guanaco que penetraba en su *haruwen*.

"Esporádicamente había gente que trataba de introducirse clandestinamente en otro territorio, con la intención de cazar o juntar materias primas", como también lo afirma Borgatello. Todos conocían las consecuencias si esta acción prohibida era descubierta: la respuesta a la afrenta eran ataques de los ofendidos contra los intrusos. Estas sigilosas vulneraciones del derecho de propiedad eran causadas por la necesidad, cuando por enemistad un grupo no podía contar con el permiso requerido para conseguir en el territorio del otro lo que les hacía falta.

39. Dos mujeres selk'nam luego de cazar tucu-tucus usando palos con punta de alambre. La mujer de la izquierda sostiene uno de estos animales muerto en la punta de su palo; c. 1914. Fotografía de Alberto M. de Agostini.



El procedimiento usado por los blancos cuando ocuparon la tierra de los indios es calificado de robo por nuestros selk'nam. Todas las explicaciones, tergiversaciones y encubrimientos de los hechos no pueden hacer olvidar que, desde el punto de vista indígena, los europeos se han embadurnado de ignominia. El aborigen actuó en defensa propia: "El extranjero ha espantado y matado a tiros a nuestros guanacos; ¿de qué hemos de vivir? Por eso tomamos los guanacos blancos (ovejas), que han traído a nuestro país. ¡A nosotros nos obliga el hambre!", ésa es su justificación (Gusinde, 1982, I: 416).

Angela Loij, de padre y madre selk'nam, me contó lo siguiente sobre un hombre llamado Noshitin, cuyo *haruwen*, denominado Kulwin, abarcaba toda el área de lo que es ahora la ciudad de Río Grande, sobre la costa norte de la isla, al lado del río del mismo nombre.

> Noshitin no era delicado para que la gente [otros indios] viniera sacar *ákel* [barro rojo con que se hacía la pintura]. El decía: "Mejor que saquen lo de arriba [del límite de su territorio], así me queda a mí lo más abajo [cerca de la costa], que es lo mejor". El miraba desde acá [donde está actualmente la ciudad de Río Grande].Veía si alguien hacía un fuego [señal de que entraba en su *haruwen*], pero no se enojaba. Noshitin no era delicado, pero Kilhun [un selk'nam de otro territorio] sí se enojaba cuando venían a buscar huevos en su *haruwen* (Chapman, 1965-85).

Como vimos, el linaje era el grupo que poseía la tierra, es decir los *haruwen*, los territorios. No hubo tierra sin dueño en toda la isla, pues al menos en teoría todo estaba reclamado por uno u otro de los linajes, excepción hecha de la cordillera que deslinda la zona selk'nam de la yámana. Hemos documentado la existencia de ochenta territorios y pueden haber existido unos cuantos más en la última época. De estos ochenta faltan datos sólo para tres linajes (de los haush). Las genealogías establecidas a lo largo de años con los últimos selk'nam, comprenden unos 2.800 individuos sobre siete u ocho generaciones, y repartidos en setenta y siete genealogías, a cada una de las cuales corresponde un territorio del cual es dueña. Desde luego, estos datos son incompletos, sobre todo por lo que toca a los linajes en el noroeste, la parte chilena de la isla y la punta de la isla (zona haush). El error que cometió Gusinde al proponer treinta y nueve *haruwen* selk'nam y haush fue extensamente comentado en Chapman (1982: 54-57).

Los límites de los territorios eran bien conocidos por los vecinos y aun por gente que vivía lejos. Casi todos los accidentes topográficos, lagos, ríos, cerros, montes, llanuras, etc., tenían nombres. Estas toponimias eran, en cierto sentido, las que marcaban la extensión y los contornos de los territorios, pues no usaban mojones.

Por añadidura, la propiedad de la tierra no se ajustaba a las reglas de parentesco en ciertas ocasiones, como por ejemplo la varadura de una ballena, cuando los mismos dueños del sitio, mediante señales con hogueras, convocaban a todos los vecinos a participar en el festín que se haría; y, desde luego, durante todas las reuniones que se realizaran para las grandes ceremonias del Hain, ritos chamánicos, de duelo, etc., y así también para intercambiar bienes, cuando acudía gente de muchos linajes distantes.

C) LOS MEDIOS

Los medios eran el perro y las herramientas. Los perros eran propiedad del cazador y de su familia. Al morir el dueño, lo heredaban sus parientes cercanos. Que yo sepa, el perro o el cachorro no eran objeto de trueque o intercambio de regalos.

Las relaciones sociales implicadas en la posesión de las herramientas serán tratadas más adelante, porque atañen de manera más inmediata al modo de producción.

MODO DE PRODUCCION

Aquí se trata de la producción real, la manufactura de bienes. Distinguimos, al comienzo, la producción de los "medios de producción" (herramientas de toda índole) de la de bienes de consumo (alimentos preparados no crudos, pinturas, indumentaria de toda clase, vivienda, etc.).

PROCESO DE TRABAJO O "FUERZA PRODUCTIVA"

a) La fuerza de trabajo humano se aplica aquí a la producción de objetos (herramientas y bienes de consumo) y, en contraste con la apropiación, opera una transformación material sobre una materia prima. Normalmente, cada materia era trabajada por una sola persona (o varias haciendo lo mismo) en un proceso unilineal, una sucesión de operaciones que conducía al acabado del material ya convertido en producto. Desde luego, una persona podía empezar determinado trabajo y otra terminarlo, pero el proceso era casi siempre unilineal, no se efectuaba más que una sola sucesión de operaciones por cada tipo de objeto, es decir, no había especialización

coordinada de tareas para alcanzar un objetivo único (como lo había, por ejemplo, en la caza común del guanaco o en la de aves de laguna).

b) Los objetos de trabajo eran de dos tipos: las materias primas adquiridas por el "modo de apropiación", es decir, diferentes clases de fauna, flora o minerales, y el fuego. Este era producido por cualquier hombre o mujer, cualquiera que llevara pirita y pedernal en el bolsillo y que supiera sacar la chispa (ver más adelante Trueque).

c) Los medios de trabajo eran herramientas de dos clases y varias subclases: las que eran dadas por la naturaleza, que no contenían ningún trabajo humano (salvo el de recogerlos), como las piedras utilizadas para golpear y pulir otras más grandes que servían para moler semillas; y segundo, las que eran trabajadas, entre las cuales distinguimos tres tipos: 1. las que se destinaban, exclusivamente o no, a producir otros útiles, como retocadores, cuchillos, raspadores y raederas, piedras para enderezar ástiles de flechas, etc.; 2. las que directamente servían para la apropiación: arcos y flechas, redes, trampas, palos puntiagudos, canastas, bolas, lanzas, arpones, etc.; y 3. las que se utilizaban para producir bienes de consumo, como eran los cuchillos, raspadores, raederas, punzones, pinzas de madera, etc. (para preparar pieles y cueros, para cocinar los alimentos, para fabricar vestimentas, cobertores, etc.).

A excepción del arco y la flecha, la trampa para aves, la red de pescar y la correa portadora de tiras de cuero, lo que caracterizaba a las herramientas era su función de múltiples usos, es decir, su falta de especialización y al mismo tiempo su simplicidad, lo que a su vez implicaba que podían ser hechas por una sola persona en relativamente poco tiempo, aunque algunas requirieran entrenamiento y práctica, sobre todo las de piedra, hueso o madera. Por ejemplo, Gallardo (1910: 275) y Lothrop (1928:77) afirman que con la práctica, un selk'nam puede fabricar una punta de flecha en quince minutos. Insistimos por el momento, solamente en que si bien la capacidad productiva de utillaje parece muy reducida, fue adecuada para los fines que eran necesarios.

RELACIONES SOCIALES DE PRODUCCION

a) La fuerza de trabajo: El trabajo productivo (de herramientas y bienes de consumo) ocurre en un contexto de normas sociales que intentamos resumir aquí.

El trabajo del hombre, en la mayoría de los casos, se realizaba individualmente.

El de la mujer generalmente se hacía en común con otras mujeres que eran parientes y, a menudo, con niños de uno u otro sexo, a excepción del tejido de canastas, que era realizado por una sola.

El trabajo masculino era más especializado (arcos y flechas, trampas y redes) y abarcaba virtualmente toda la producción de la industria propiamente dicha.

El trabajo femenino era menos especializado, salvo el de confeccionar la correa portadora (Gusinde, 1982, I: 233-235), y se concentraba en la producción de bienes de consumo cotidiano (vestimenta, adornos, pinturas, vivienda, alimentos, etc.); de éstos, los hombres construían las chozas de troncos de árboles y casi todo lo que atañía a la ceremonia del Hain, las máscaras, los disfraces, etc., lo que estaba estrictamente prohibido para mujeres.

Los hombres producían la gran mayoría de las herramientas, incluso las que empleaban las mujeres en la producción de los bienes de consumo, y esto establecía una relación de dependencia en la producción de ellas con respecto a los hombres.

Aunque las mujeres producían la gran mayoría de los bienes de consumo, no se establecía una relación análoga de dependencia masculina, porque las mujeres no disponían de la mayor parte de las materias primas que eran adquiridas por los hombres mediante la cacería (para la vestimenta, la vivienda, la gran comida-carne, etc.).

Y como sucedía en el "modo de apropiación", en tanto que las labores masculinas requerían entrenamiento y, a menudo, mucha práctica desde joven para dominar las técnicas de transformar sustancias duras (piedra, hueso, madera), no ocurría lo mismo con la labor femenina, dado que ésta requería la transformación de materias blandas (vegetal, pieles, plumas, etc.) y por eso no exigía tanto entrenamiento y práctica para adquirir las técnicas. Muchas de estas labores se aprendían a base de una observación atenta y un mínimo de experiencia. No debe olvidarse, sin embargo, que la excelencia del trabajo, el producto finalmente acabado, no era fácil de obtener y que las mujeres que sobresalían en determinados oficios eran honradas con títulos, al igual que los hombres (ver Estatus).

Como los niños (varones) de corta edad solían acompañar a sus madres y otros parientes femeninos y cooperar con ellas en sus tareas productivas (como asar, sobar un cuero, etc.), cuando adultos

podían ejecutar estos trabajos, aunque no lo hacían regularmente. Las niñas, por su parte, aprendían de las mayores todas las labores de su sexo, como sucedía con los varones que al crecer empezaban, por ejemplo, a aprender la manufactura de herramientas.

b) Las materias primas eran apropiadas de la naturaleza y las relaciones sociales que estaban implicadas allí eran de dos clases. En primer lugar, se trataba de propiedad individual, de la persona (hombre o mujer) que recolectaba su propio material, aunque los lugares de donde lo sacaba estuviera en terreno comunal, del linaje, y fueran propiedades comunales. Federico Echeuline me contó que la piedra arenisca que servía para alisar los astiles de flecha, llamada *hamker*, se hallaba casi únicamente en un territorio (*haruwen*) que por eso mismo se llamaba Hamker, en el norte de la isla, y que la gente de allí se cuidaba de no revelar el preciso lugar de donde lo sacaba: "Sólo la gente de allí lo podía sacar" (Chapman 1965-85). En segundo lugar, la carne, u otra comida que se preparara, pieles, etc., pertenecían a la familia, quien las consumía.

El fuego, que también se utilizaba en la producción, era, como hemos comentado, libre, al alcance de cualquiera que tuviera "fósforos": un trozo de pirita y otro de pedernal.

c) Las herramientas que, son los medios de producción, normalmente pertenecían al productor de las mismas (Gusinde, 1982, I: 412) en el caso de los hombres, o eran dadas o prestadas a las personas que las necesitaran, en general a las mujeres, parientes. Aunque prevalecía un sentimiento muy poco posesivo de bienes de esta índole pues, según varias fuentes, la gente era muy generosa, sobre todo entre parientes (Gusinde, 1982, I: 278, 409-410; Gallardo, 1910: 138-177), había, sin embargo, una conciencia clara de propiedad. Esto se revela, por ejemplo, en la costumbre fúnebre de enterrar al difunto acompañado de sus principales bienes personales –salvo el caso de su perro, que pasaba a sus parientes–, y también en las modalidades de intercambio de regalos y de trueque.

Ahora nos referimos de nuevo a la simplicidad de los instrumentos, del utillaje en general y largo aprendizaje que algunos requerían para llegar a ser realmente eficaces. Desde luego, no todos los seres humanos tenían la misma habilidad innata, capacidad de aprendizaje o incentivo. Los que fabricaban las mejores herramientas o sabían obtener un aprovechamiento óptimo eran los mejores productores (o apropiadores) de la caza de presas mayores, del tejido de canastas, etc. (véase Estatus). Pero hay limitaciones impuestas

por la simplicidad del utillaje, que no permitía, ni aun al más hábil, superar la producción o la apropiación al grado de lograr una situación de dominio sobre otro de su grupo, obligándolo a trabajar para él más allá de los límites de la división sexual del trabajo. Un extraordinario cazador podía "mantener" hasta a cinco esposas, más o menos, como el famoso Kausel, pero no podía subordinar a nadie de su mismo sexo (ni se le ocurriría) como doméstico, sirviente o asistente, a fin de que trabajara para él y de explotarlo. Para traducirlo en términos de Marx, diría que el producto –por ejemplo, el arco y la flecha– no contenía ningún "valor", sólo encerraba un valor de uso. No pretendemos que Marx haya planteado el problema de las sociedades cazadoras-recolectoras de esta manera, pero está implícito, a mi juicio, en su análisis del capitalismo. Y, por ejemplo, cuando escribe:

> Lo que distingue a las épocas económicas, unas de otras, no es lo que se hace, sino el cómo se hace, con qué instrumentos de trabajo se hace. Los instrumentos de trabajo no son solamente el barómetro indicador del desarrollo de la fuerza de trabajo del hombre, sino también el exponente de las condiciones sociales en que se trabaja (Marx, 1983, I: 132).

Volveremos más adelante sobre este punto clave, que constituye el núcleo de nuestra hipótesis.

DISTRIBUCION DE BIENES

La distribución o circulación de bienes es una instancia del modo de producción (Marx, 1980: 262; Godelier, 1981: 13) y, añado, del modo de apropiación. Pero a mi entender la distribución se sitúa a otro nivel de economía, si bien es una consecuencia de ella (véase Polanyi, 1976).

Para entrar en el tema diremos que los bienes apropiados (del "modo de apropiación") eran consumidos por el apropiador, es decir, no circulaban, o más generalmente, eran redistribuidos en la comunidad. Y aunque los productos (del "modo de producción") no siempre circulaban, con frecuencia ellos eran regalados en forma recíproca o intercambiados en trueque (Gusinde, 1982, I: 412).

Por otro lado, queremos señalar que un solo bien podía circular en varias formas antes de ser consumido, gastado o perdido, es decir podía ser usado y luego seguir circulando como regalo u objeto de trueque.

En general, pues, los bienes de consumo que eran adquiridos en común o por el común, mediante el modo de apropiación, eran redistribuidos, aunque también podían ser regalados o intercambiados. Por el contrario, los bienes salidos del modo de producción nunca eran redistribuidos, siempre eran dados, regalados o intercambiados por el trueque.

La forma cero o nula de circulación es, evidentemente, la no circulación; el apropiador o productor consumía el objeto de su trabajo, fuera éste un instrumento, ropa, ornamentos o alimentos que recogía y comía en el camino.

REDISTRIBUCION

La distribución inicial de una presa ocurría, generalmente, antes de transportarla al campamento (Bridges 1952: 221-260-261), y así formaba parte del proceso de trabajo.

La redistribución, en el caso de una cacería entre varios hombres, ocurría en el campamento: al cazador que flechó al animal le tocaba la cabeza y el cuero o el pecho, y lo demás –según Gusinde– era redistribuido entre las mujeres, las esposas de los cazadores y otras jefas de familia en el campamento (Gusinde, 1982, I: 256; Gallardo, 1910: 188). Ellas al cocinar la carne la redistribuían de nuevo a toda la gente a su cargo, una familia nuclear o extendida, o un linaje.

El cazador solitario entregaba su presa a su esposa (o esposas), quien a su vez la redistribuía entre su familia y otros parientes que constituían el grupo que convivía en un campamento. Era muy raro que un cazador se negara a compartir su presa generosamente. La recolectora efectuaba una redistribución al repartir el contenido de su canasta o bolsa entre sus parientes. Vemos que la mujer, como esposa, era normalmente el nexo para la redistribución. Esto se entiende mejor al saber que no había jefes, caciques, cabezas de linajes, etc., como los que en otras sociedades reciben productos para redistribuirlos a su manera.

Otro tipo de redistribución ocurría en un contexto totalmente distinto a los que acabamos de mencionar, en la sociedad haush más bien que en la selk'nam. Acontecía al término de la ceremonia o "escuela" chamánica llamada Peshere, como el gran final de un jubiloso y extravagante espectáculo. Los bienes que se redistribuían –que en realidad se arrojaban o tiraban unos a otros– eran regalos en el sentido noble de la palabra, objetos dados sin expectativas de retribución de ninguna índole y sin que sirvieran para satisfacer necesidades cotidianas. Sin embargo, estos regalos no eran piezas de

lujo, sino más bien objetos ordinarios; capas de guanaco, canastas, etc., pero tratados como si fueran bienes de lujo pues al ser redistribuidos en una forma jubilosa perdían todo su "valor de uso" y ni siquiera eran recogidos al otro día. Los dejaban tirados; llegaban al final de su camino sin ser consumidos; se pudrían (Gusinde, 1982, I: 774-775; Chapman, 1965-1985). Esta especie de redistribución es análoga al ya famoso potlach de los estrafalarios pescadores de la costa noroeste de Canadá. Este importante tema será estudiado más a fondo en un trabajo dedicado exclusivamente a él.

RECIPROCIDAD

En esta sociedad la reciprocidad de bienes tomaba la forma de dones o regalos que se cambiaban independientemente de las relaciones de parentesco, es decir, tanto entre parientes como entre personas que no lo eran. El hecho de que el parentesco no estipulara, salvo de una manera muy parcial, las modalidades de cambio de regalos, es quizá una anomalía en los anales etnográficos. Que así haya acontecido en esta sociedad se debe, en parte, supongo, a la ausencia de jefes y a la poca ritualización en el seno de grupos de parientes. Había, por ejemplo, poca ritualización del ciclo de vida, con excepción de la muerte.

En el antiguo ritual de casamiento el pretendiente ofrecía un pequeño arco a la mujer de su elección (Bridges, 1952: 225; Gusinde, 1982, I: 305-311; Gallardo, 1910: 213). Si ella lo aceptaba, significaba que acogía favorablemente la proposición, y a su vez le ofrecía al novio un brazalete de fibra. Estos eran simplemente signos que se convertían en símbolos. Aunque (según Gusinde) festejaban el casamiento con una comida abundante y el novio hacía regalos de carne y cueros a su futuro suegro (según Gallardo), los parientes y afines no intercambiaban regalos entre sí.

Tampoco se entregaban regalos en los demás ritos o ceremonias, a excepción de las que describimos ahora.

Kuashketin era el nombre de la reunión durante la cual celebraban toda clase de competencias entre chamanes, tiro al arco, carreras a pie y luchas. Efectuaban cambios de bienes a corto plazo, que llamaremos "regalos" precisamente porque el cambio se hacía en un contexto ritualizado. Los que deseaban convocar gente para participar en un *kuashketin* mandaban mensajeros a los campamentos tanto de su propio territorio (de su linaje) como de otros, para informar del lugar y de la fecha aproximada de la reunión. Durante el *kuashketin* prevalecía una modalidad de cambio de regalos entre amigos o parientes de diferentes territorios. Esto

consistía en un acuerdo que pasaba de padre a hijo entre dos familias y al que denominaban *ko'o-ni'na'a* que significa, "un solo rancho (vivienda) para dos matrimonios". La familia residente en el territorio donde el *kuashketin* tenía lugar tradicionalmente recibía siempre a la misma familia y ésta se brindaría a aquélla cuando el *kuashketin* se celebrara en su propio territorio. Los invitados eran festejados con una comida que llevaba el nombre de *hamis* y, de modo excepcional, era preparada por el marido; consistía en grandes cantidades de carne de guanaco, cururo, o lo que podía conseguirse.

Durante o después de la comida los anfitriones y sus invitados cambiaban objetos, hacían *wiik haijen* que quiere decir "regalar uno a otro". El intercambio de regalos podía hacerse también a largo plazo. Si alguien necesitaba un artículo, lo pedía a su anfitrión, a otro pariente o amigo entre los reunidos allí: *wiwe-wan*, "pedir a otro sin darle nada", es el término empleado en tal contexto. Al año, cuando tenía lugar otro *kuashketin*, el beneficiario compensaría a su "socio", pariente o amigo con algo más o menos equivalente. Los artículos que los selk'nam cambiaban en tales ocasiones, los que me fueron mencionados por mis informantes, Gusinde y Gallardo, comprenden casi todos los bienes (de apropiación y producción).

TRUEQUE

El trueque ocupa un lugar único en el análisis de la circulación de bienes por tratarse de un intercambio (*échange, exchange*) y no simplemente de un cambio de objetos, intercambio cuyas finalidades son exclusivamente económicas y por lo tanto independientes de toda obligación de orden social, ritual o ceremonial (Chapman 1980b). Llamamos "intercambio" a esta transacción, porque es calculada y deliberada.

En sociedades como la selk'nam los interesados (que pueden ser más de dos personas) efectuaban la transacción del trueque en términos del valor de uso de los objetos o bienes. En este tipo de sociedad la moneda u otra clase de estándar de valor no existía, porque el "valor", según la definición de Marx, de un bien depende exclusivamente de su valor de uso.

En principio, el trueque podía efectuarse en cualquier lugar y entre quienes fuera. Pero diferentes sociedades imponen restricciones; prohíben, por ejemplo, que se practique en lugares sagrados. Los selk'nam trocaban cualquier objeto cuando la necesidad y/o la oportunidad se presentaban, aunque no sabemos con qué

frecuencia. Asimismo se realizaban trueques en el transcurso de la reunión descrita anteriormente, el *kuashketin*. El anfitrión podía trocar con su invitado objetos que no daba como regalos y una persona podía hacerlo con cualquier otra, aunque se solía aprovechar la oportunidad de hacerlo con alguno de otro territorio, alguien que ofreciera algún objeto que no se tuviera. Gusinde (1982, I: 413) aporta datos de gran interés cuando escribe que los selk'nam trocaban tres o cuatro flechas por un buen arco; dos flechas por un carcaj y tres cueros de zorro por un trozo de brea del tamaño de una nuez. En estos casos vemos que había equivalencias fijas (*set rates*) al menos entre estos objetos. Lo que de ninguna manera implica que existieran equivalencias generales mediante las cuales se podía establecer el valor de intercambio de cualquier objeto.

Gusinde comenta (1982, I: 413) que el trueque estaba principalmente en manos de los hombres, lo cual parece normal dada la dominación masculina de la economía.

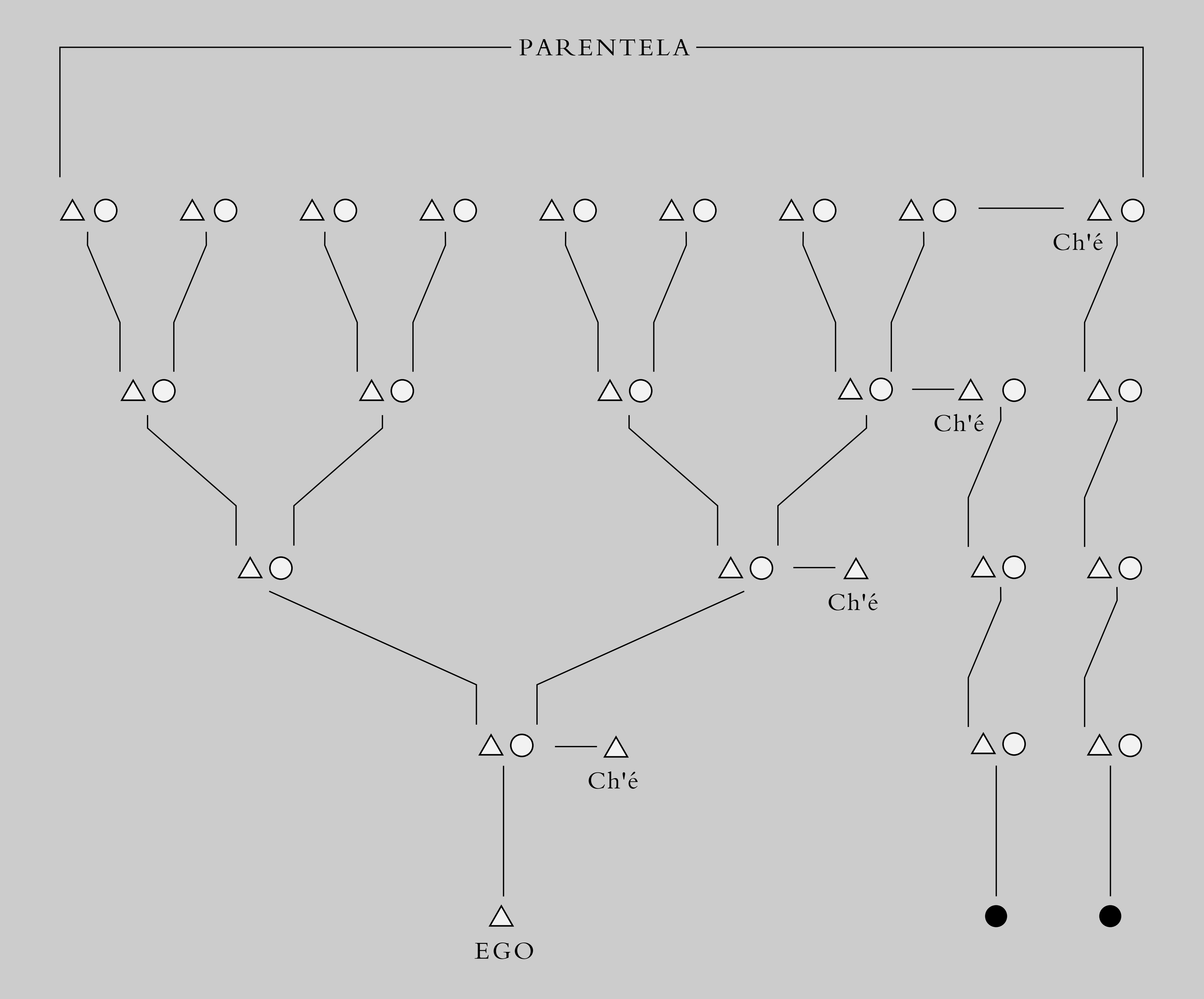
Añadimos solamente que los selk'nam también hacían trueque con sus vecinos los alakalufes. Intercambiaban cueros y carne de guanaco por grasa de ballena, según Gallardo (1910: 291). Gusinde relata (1974: 630; 1982, I: 130) que los selk'nam daban capas de guanaco, arcos y flechas por collares de varias clases, cueros de lobos marinos y sobre todo, piritas para encender el fuego (también Chapman, 1965-1985).

RESUMEN DEL ANALISIS SOBRE LA ECONOMIA

Caracterizamos el régimen económico-social como sigue:

Entre los modos de apropiación y de producción ninguno era dominante, sino que eran más bien complementarios. No se trata, pues, de la dominación de un solo modo, como sugiere Godelier (1981: 85). La supremacía económica se sitúa en el interior de cada modo. En el primero es la cacería, y en el segundo, la producción de herramientas de base. Esto se manifiesta en las relaciones sociales de trabajo de los dos modos donde el varón controla las instancias claves de la economía.

Hemos visto cómo las modalidades de la división sexual del trabajo otorgaban privilegios al hombre con respecto a la mujer, no sólo por su aprendizaje y conocimientos adquiridos de joven y por el mayor valor económico de su actividad, sino también porque su trabajo requería, con mucha más frecuencia que el de la mujer, coordinación de tareas diferentes para el logro de un objetivo común, o sea la cooperación compleja (Godelier, 1981: 21). Por lo



△ HOMBRE

○ MUJER

△ ○ ESPOSO = ESPOSA

● ESPOSAS PREFERIDAS

tanto, la división del trabajo por sexo se revela asimétrica, es decir, no se trata de una división en que el hombre y la mujer jueguen papeles complementarios y equitativos, sino de un pronunciado dominio masculino. Esta característica de las relaciones de producción (y de apropiación) condiciona, a mi parecer, y aun determina la estructura social y política.

Por otra parte, las herramientas, los medios de apropiación y de producción, eran casi todos manufacturados por todos los hombres, en un proceso unilineal, y a excepción del arco, la trampa de aves y la red de pescar, no eran especializados. Esta cualidad de los medios y las relaciones de producción impedía que hubiese relaciones de dominio y subordinación entre los hombres. Para decirlo en términos de Marx, la falta de alienación entre el productor y su producto y el hecho de que los bienes (los productos) sólo tuviesen un valor de uso, imprimían una particular marca social-socializante o comunal-comunista, si se quiere, con respecto a la ubicación de los varones en la sociedad.

Volvemos, por último, al carácter asimétrico de la división sexual del trabajo en el marco de lo arriba expuesto. La ubicación económica de la mujer en la sociedad, por inferior que fuera, no podía degradarse a un extremo de sometimiento (como el de servidumbre o esclavitud), no porque el trabajo femenino fuera esencial a la sobrevivencia, bienestar y perpetuación del grupo (como en verdad lo era), sino por razones de otra índole, una de las cuales era que la mujer también era propietaria de la tierra (por su linaje). Otro elemento causal estriba de nuevo en la división sexual del trabajo: la poca especialización de la labor femenina, la relativa inferioridad (simplicidad) de las técnicas utilizadas en ella y las formas sencillas del trabajo mismo, es decir, los mismos factores que determinan la subordinación económica de la mujer, impedían a su vez que ésta se acentuara. No había manera, virtualmente, de explotar a la mujer más allá de las limitaciones impuestas, repito, por el carácter de los medios y las relaciones de apropiación y de producción.

40. Diagrama simplificado de la parentela, indicando las esposas preferidas como descendientes de un tío materno (ch'é).

LA ESTRUCTURA SOCIAL

La estructura social consistía, en parte, en cuatro categorías que pueden llamarse: divisiones (los "cielos"), parentelas, linajes localizados en los distintos territorios (los *haruwen*) y familias.

DIVISIONES O "CIELOS"

La mayor entidad, la que agrupaba el mayor número de personas, estaba compuesta de tres secciones en ambas sociedades. Se las designaba "cielos", *shó'on* en la lengua selk'nam, por corresponder a puntos cardinales. Como acabamos de mencionar, aunque no fueran unidades de parentesco, eran exogámicas. Toda persona estaba asociada a un "cielo" y esta filiación derivaba del territorio, *haruwen*, la "tierra" donde había nacido y/o tenía su residencia. La isla estaba repartida en por lo menos ochenta territorios, según mis datos, sesenta y nueve de los cuales eran selk'nam, y los demás haush. Cada uno estaba bajo el signo de un "cielo". Si por cualquier razón un individuo cambiaba de residencia, automáticamente pasaba a pertenecer al "cielo" de su nuevo territorio. ¿Por qué había sólo tres "cielos" y no cuatro? Aclaramos que tales designaciones correspondían aproximadamente a la ubicación de los territorios en el espacio: los que estaban en la zona norte de la isla llevaban ese signo, y así para los demás. Los selk'nam, cuyos cielos eran Norte, Sur y Oeste, no ocupaban, en el siglo XIX, la parte este de la isla, y por ende ninguno de sus territorios llevaba tal signo. Los cielos de los haush eran Norte, Sur y Este, y les faltaba el Oeste porque no habitaban el occidente de la isla. Anteriormente, antes de la llegada de los selk'nam, cuando los haush ocupaban casi toda la isla, sus secciones sin duda representaban a los cuatro cielos; pero fueron desalojados de la zona oeste por los selk'nam y obligados a confinarse en el extremo de la isla (véase mapa). Es decir, el sistema de secciones fue modificado por razones puramente históricas, aunque el principio persistió. A nivel simbólico, los cuatro cielos se conservaron, sobre todo en la ceremonia del Hain. Constituían el "código" de su sistema de clasificación. No sólo los seres humanos eran asignados a un cielo, sino virtualmente toda la naturaleza: cada especie de ave era asociada a uno de los tres cielos, como también casi toda la fauna, la flora, los cerros, las lagunas, etc., de la isla; y de la misma manera los personajes mitológicos. Los cuatro cielos constituían el concepto unificador del universo representado por la

choza ceremonial del Hain, llamada erróneamente Klóketen (véase Gusinde, 1982; Gallardo, 1910; Bridges, 1952; Chapman, 1982). Este concepto era también muy significativo en el chamanismo. Y al morir una persona, su *kasphi* o alma se integraba al cielo al que pertenecía en el universo.

PARENTELAS

La parentela (*kindred*, en inglés) abarcaba a todos los parientes consanguíneos de un individuo, de un "ego", tanto paternos como maternos, pues era bilateral. Los selk'nam conocían sus parientes como mínimo hasta el tercer o cuarto grado (ver diagrama). Así, cada persona tenía una gama diferente de parientes, salvo los hermanos de padre y madre, que tenían exactamente los mismos ascendientes. Todo individuo tenía una red de parientes que conocía al menos por sus términos de parentesco y a menudo por el nombre propio, esparcidos en casi toda la isla. Para los selk'nam y los haush las relaciones de parentesco eran de suprema importancia. Buscaban localizar a sus parientes cuando había grandes reuniones con gente venida de partes distantes de la isla. Podían pedirles favores aun sin conocerlos bien y en un combate, por ejemplo, si un hombre veía que sus compañeros o aliados estaban a punto de matar a un contrario al que reconocía como perteneciente a su parentela, trataba de salvarle la vida.

La parentela era exogámica, a excepción (para un hombre) de la hija de un *ch'é* (término clasificatorio por tío materno), es decir una hija del hermano de la madre, pero no las primas hermanas, sino sus primas a tres o cuatro grados de distancia. Estaba bien visto, pero no era obligatorio, casarse con una prima que fuera tataranieta de un tío materno (el *ch'ê*). Pero como el sistema de parentesco era patrilineal, se hablaba desde el punto de partida de un varón (ver diagrama). Este tipo de casamiento preferencial se perdió al iniciarse la colonización de la isla (en 1880) y pocos de los últimos selk'nam lo recordaban. Federico Echeuline y Angela Loij me lo revelaron (Chapman, 1982).

LINAJES Y TERRITORIOS

Un linaje era un grupo de parientes consanguíneos que trazaba la ascendencia de manera unilineal por vía paterna, por el linaje de residencia y también por la materna. Se diferenciaba del clan, que también era unilineal, en la medida en que los ancestros, o el ancestro del linaje, eran personas reales; en consecuencia, el parentesco era verídico, en tanto que el indicador o ancestro de un clan era un personaje mítico o simbólico y las líneas de parentesco eran parcialmente ficticias. Entre los selk'nam, el linaje (por lo menos en el siglo XIX) no abarcaba normalmente más de cuatro o cinco generaciones ascendientes, de manera que un individuo sólo trazaba su ascendencia hasta un tatarabuelo o tatarabuela, a los cuales conocía únicamente de nombre. El linaje era patrilineal o patrilocal, o sea, toda persona (hombre o mujer) pertenecía al linaje de su padre y generalmente había nacido y se había criado en el territorio o *haruwen* paterno. Lo que anteriormente se solía llamar "grupo local" en la literatura etnológica, es en realidad un linaje localizado. Si el linaje se fraccionaba, la sección que se apartaba era socialmente reconocida como dueña del territorio donde sus miembros se establecían. De los ochenta territorios de la isla que ya mencionamos, cada uno ocupado por un linaje, sesenta y nueve eran selk'nam y once haush.

Hubo también, en la última época, dos linajes del grupo alakalufe en la zona de Bahía Inútil. El sur de la isla, por el Canal Beagle, estaba habitado por los yámana.

Además de ser miembro del linaje del padre, toda persona también pertenecía al de la madre, que igualmente era patrilineal y patrilocal. A veces, los hijos de una viuda crecían en el territorio de su madre y luego, ya adultos se quedaban allí, aunque podían retornar al territorio de su padre difunto si así lo deseaban. La gente siempre guardaba algún contacto con el linaje y el territorio de la madre, aunque residiera toda su vida en el del padre. Pese a que la mujer, al casarse, iba a vivir con el linaje y en el *haruwen* de su marido, nunca perdía el derecho a volver y permanecer en su *haruwen* de origen.

Los dos linajes eran exogámicos, es decir, un individuo no debía casarse con alguien de cualquiera de los dos.

Los dos linajes quedaban incluidos en la parentela pero, a diferencia de ésta, el linaje constituía un verdadero grupo (véase Gusinde, 1982; Chapman, 1982: cap. 2).

LA FAMILIA

La palabra *aska* significa, según Angela Loij, "familia cerca". Era mayor que una familia nuclear (los padres y sus hijos), pues incluía a parientes que normalmente vivían juntos –abuelos, tíos solteros, primos huérfanos, etc.–, sobre todo cuando las familias se dispersaban en busca de sustento. Era una entidad flexible cuyos miembros variaban según las contingencias de la vida. Y teniendo en cuenta cierta extensión de la poligamia (casamiento de un hombre con dos o más mujeres, que entre los selk'nam se da a menudo con hermanas), una "familia cerca" se componía con frecuencia de un buen número de miembros.

En todo caso, era la unidad más pequeña. Exogámica, desde luego, pues formaba parte de los linajes del individuo. Además, la prohibición del incesto que regía entre los selk'nam y haush reforzaba la exogamia del *aska*.

Estas cuatro entidades formaban un sistema en la medida en que eran coordinadas e interfuncionales. El sistema estaba bien adaptado al modo de vida seminómada. Compensaba el necesario aislamiento de los linajes, y en especial el de las familias, obligando, o por lo menos motivando, a la gente a visitar parientes del linaje de la madre, que a veces vivían en territorios distantes, y a conocer gente de otros *haruwen* para que los jóvenes buscaran pareja (respetando las reglas de exogamia). El sistema era lo suficientemente flexible como para amoldarse a los cambios que ocurrían en la tenencia de los territorios, ya que a veces un linaje se apoderaba de un territorio vecino y se fraccionaba. Y sucedía, aunque no era frecuente, que una parte o aun todos los miembros de uno o varios linajes murieran de hambre durante un invierno excepcionalmente frío o prolongado. Los linajes se fraccionaban con facilidad. El individuo podía cambiar su pertenencia de un "cielo" a otro si ocupaba un territorio asociado a un "cielo" diferente al suyo original. Por otra parte, un hombre siempre podía refugiarse en el territorio de su madre si por alguna razón no quería seguir en el de su padre. Una mujer podía regresar al linaje de su padre si quedaba viuda o no quería soportar los abusos de su marido.

Esta sociedad (selk'nam y haush), si bien era de cazadores recolectores, no se caracterizó por una simple organización en "bandas", como lo han propuesto algunos antropólogos (véase Chapman, 1982: cap. 2). En primer lugar, como hemos visto, se identificaba por linajes y divisiones (puntos cardinales), y, por lo demás, la organización social era compleja debido a las características de su estructura socioeconómica y la prevalencia de numerosos estatus.

ESTATUS

Había una serie de estatus en esta sociedad, como sinónimo de prestigio; pero no existía jerarquía económica, salvo la supremacía masculina. Los estatus no comportaban privilegios o ventajas de orden económico. Como ya anotamos, todos los hombres y las mujeres trabajaban para satisfacer las necesidades de subsistencia, excepto, desde luego los ancianos, los inválidos, etc. No había jefes o caciques, ni sistemas de tributos o primicias. Sin embargo, prevalecía el sistema de estatus, y no era sólo la distinción social, sino que permitía al individuo (por ejemplo, a un chamán renombrado) imponer su voluntad sobre otro, pero, como hemos insistido, no podía obligarlo a trabajar para él. El chamán cazaba como todos los demás hombres. Era una sociedad, pese a su relativo igualitarismo, altamente competitiva, individualista y, digamos, elitista.

Enumeramos en lo que sigue los estatus más sobresalientes. Una persona podía obtener varios estatus a la vez y esta acumulación le proporcionaba un mayor prestigio. Los más renombrados, como algunos chamanes, sabios y profetas, eran conocidos en toda la isla por todos los selk'nam y haush. La lista sigue el orden aproximado de prestigio que cada estatus aportaba. Los datos se refieren principalmente a los selk'nam, salvo mención en contrario. Probablemente prevalecían todos estos estatus también entre los haush.

–Clave: S = selk'nam H= haush.

–Chamán: S *xo'on* (también había entre los haush): pocas mujeres.

–Sabio: S y H *lailuka-ain* "padre de *lailuka*", la tradición mítica, y *lailuka-am* "madre..."; especialmente entre los haush.

–Profeta: S y H *chan-ain* "palabra-padre", o sea, padre de la palabra; y *chan-am* "palabra-madre": también especialmente entre los haush.

–Guerrero sobresaliente: *k'mal* S

–Cazador sobresaliente: *paautin* S

–Arquero campeón: *kian-seren* S

–Corredor campeón: *soijen* S y H

–Luchador campeón: *sorren* S y H

–Artesano sobresaliente: *haalchin* S. Los hombres expertos en fabricar arcos, puntas de flecha, etc.; y las mujeres, canastas, capas, etc.

–Cazador de cormoranes: *hoorn* S y H

–De cuerpo bello: *hawitpin*, más referido a los hombres que a las mujeres.

CONCLUSIONES

Debemos quizá subrayar que no consideramos la economía como un nivel o estrato de la sociedad, sino más bien como una abstracción que forma parte de un método de análisis basado, desde luego, en una serie de postulados e hipótesis. Si no queremos aislar la economía de la estructura social, ¿cómo distinguir entre ésta y aquélla? Nuestro concepto de la economía abarca o invade la estructura social cuando, por ejemplo, señalamos que el linaje, es decir una entidad de parentesco, es el propietario de la tierra; aunque la economía se compone de muchos factores inexistentes en la estructura social.

Es económico, para los fines del análisis, todo lo que se refiere a cómo la sociedad se organiza para obtener, apropiar, producir y distribuir los medios materiales de vida, sean ellos necesarios o no. A partir de esta definición, describimos estos "medios", los desarrollamos empleando los modelos derivados de Marx de modos de apropiación y producción y luego los de distribución, que se compone, siguiendo parcialmente a Polanyi, de las instancias de redistribución, reciprocidad e intercambio o trueque.

Nos parece que este concepto de lo económico se justifica en la medida en que abarca los principios básicos que rigen en la sociedad. A nuestro entender el asimilar lo económico a lo social, lo religioso y lo político es un error, salvo en la medida en que el análisis lo exija. Distinguir lo económico y tratarlo como un fenómeno en sí facilita además la tarea de compararlo con economías de otros tipos de sociedades. Los fundamentos del método deben ser invariables por todo tipo de sociedad que estudiemos.

La estrategia empleada en la economía de subsistencia de la sociedad selk'nam es multifacética, ofrece una gama de opciones y requiere tanto la mano de obra femenina como la masculina, pese a que aquélla es relegada a una situación de dependencia.

Del análisis del modo de producción resulta que el carácter "simple" de los instrumentos no se presta al desarrollo de jerarquías o desigualdades económicas, salvo la del predominio de los hombres sobre las mujeres. Había casi un monopolio, por parte de los hombres, de los medios de apropiación y de producción (tierra e instrumentos), lo que, tal como el carácter asimétrico de las relaciones de producción, que también favorece a los hombres, imprime su marca en la esfera política de la sociedad. Pero esto no se convierte en tiranía debido, en gran parte, al derecho de las

mujeres, casadas, viudas o "divorciadas", a conservar su pertenencia a sus dos linajes.

El "igualitarismo" económico de la sociedad (falta de jefes, tierras y trabajo en común, reparto e intercambio equitativo de los bienes), condicionado o mitigado por la inferioridad económica de las mujeres, surge como una consecuencia lógica y quizás inevitable de los modos de apropiación y de producción. Y esto no impide que la sociedad (en especial por lo que toca a los hombres) sea poderosamente competitiva e individualista (propiedad individual de las herramientas, disputas por las tierras).

En la superestructura estos rasgos se manifiestan en multitud de formas (en la estructura social, las ceremonias, los mitos, el chamanismo, etc), pero es, supongo, en la esfera económica, analizada en los modos de apropiación y de producción, donde encontramos el "motor", la dinámica de la sociedad.

Era una sociedad rígida a la vez que inquieta. Lejos de ser "simple", como pretenden los exponentes de las teorías neo-evolucionistas, ésta revela ser, como las sociedades australianas, más y más compleja en la medida en que aumentan nuestros conocimientos sobre ella.

Publicado en *Las culturas de América en la época del descubrimiento. Seminario sobre la situación de la investigación de las culturas indígenas de la Patagonia*, 12 y 13 de abril, 1984, Comisión Nacional para la celebración del Quinto Centenario del descubrimiento de América: 165-92, 1985, Madrid. Publicado también en *Culturas indígenas de la Patagonia*, 1990: 171-199, ediciones Turner, Madrid. Véase la traducción al inglés de este libro para una versión más reciente de este capítulo. Estoy muy agradecida a Ana Freire Zabala por su colaboración para la redacción de este artículo en español.

CAPITULO VI
CANTOS SELK'NAM: CHAMANICOS Y DE DUELO

Las grabaciones comprenden cuarenta y siete cantos entonados por Lola Kiepja, la última indígena auténtica del grupo selk'nam (ona)[1]. Los selk'nam carecían de instrumentos musicales. Estos cantos no llevan ningún acompañamiento.

Los selk'nam fueron los antiguos habitantes de la Isla Grande de Tierra del Fuego, situada inmediatamente al sur del Estrecho de Magallanes. Cuando se realizaron estas grabaciones magnetofónicas en 1966, Lola era la única de los diez sobrevivientes de ascendencia indígena que aún seguía siendo selk'nam. Fue la mayor de todos. Rondaba los noventa años de edad y había nacido poco antes de que se desmoronara la cultura aborigen. Falleció el 9 de octubre de 1966, cuatro meses después de que fueran realizadas estas grabaciones. Estaba sicológica y emocionalmente identificada con su cultura en un grado mucho mayor que los demás; aunque se expresaba en español, prefería hablar su lengua materna. Era la última chamán de su grupo y poseía, por tanto, un profundo conocimiento de las tradiciones míticas. Pese a lo trágico de su vida, reía con facilidad y, a mi parecer, al cantar alcanzaba momentos muy felices.

Con excepción de los dos últimos cantos, los cuarenta y cinco restantes son enteramente indígenas, salvo ocasionales palabras en español. Son la expresión de un pueblo que vivía exclusivamente de la caza, la recolección y la pesca, la tradición más arcaica de la humanidad. Como manifestaciones artísticas de una cultura de tipo paleolítico, estos cantos representan la música más antigua que se conoce.

Entre los escasos registros de cantos que se han hecho de los selk'nam y de sus vecinos, los yámana y los alakalufes, se hallan los del coronel C. Wellington Furlong. Estas grabaciones, que datan de 1907-1908, se realizaron entre los selk'nam y los yámana en cilindros Edison, y figuran entre las más tempranas que se hayan realizado con un pueblo primitivo. Fueron regrabadas en 1948 por el coronel Furlong en el Library of Congress de Estados Unidos. Comprenden más de una docena de cantos en voces de hombres y mujeres. El etnólogo Martin Gusinde también hizo una serie de registros en 1923, para lo cual también se usaron cilindros, cuando

todavía vivían alrededor de 279 indígenas selk'nam. Se depositaron en el archivo del Museo Etnográfico de Berlín y fueron analizados junto con las grabaciones del coronel Furlong por Erich M. von Hornbostel. Estos análisis revisten un valor incalculable para la comprensión de esa música (véase bibliografía). En 1967 los musicólogos Jorge Novati e Irma Ruiz realizaron registros magnetofónicos del selk'nam que editaron en el disco *Folklore Musical y Música Folklórica Argentina. Música de los Aborígenes*, Qualiton, of-3005, Buenos Aires, 1968.

Se ha calculado que la población selk'nam alcanzaba a 3.500 o, a lo sumo, a 4.000 habitantes en épocas tardías, aproximadamente durante 1880, cuando comenzó la colonización de la Isla Grande por parte los blancos[2]. En las décadas que siguieron la mayoría de los indígenas perecieron a consecuencia de las matanzas, por las enfermedades que les contagió el hombre blanco y por otros efectos de la colonización. Hacia 1930 existían menos de cien selk'nam. En 1966 quedaban diez que se acordaban del modo de vida de sus ancestros, incluidos cuatro que tenían ascendencia blanca por vía paterna. Ya han desaparecido las expresiones vivas de esa cultura nativa. Todos ellos hablan en español y sólo algunos conocen el idioma selk'nam. La edad de la mayoría supera los cincuenta años y sus descendientes se han asimilado a la cultura moderna. Otros, que tienen ascendencia selk'nam, también han sido asimilados.

El pueblo selk'nam estaba estrechamente vinculado a la tierra. Cazaban principalmente el guanaco, camélido americano de la familia de la llama, la vicuña y la alpaca de Los Andes. También cazaban zorros y una gran variedad de aves. Los indios radicados al norte de la isla cazaban roedores de varios tipos. La pesca tenía menos importancia que la recolección de mariscos. En ocasiones mataban lobos marinos y focas. Cuando quedaba varada una ballena, los selk'nam de la cercanías hacían señales de humo a fin de que todos los demás acudieran al banquete. Las mujeres recogían determinadas raíces, semillas, bayas y también huevos. El selk'nam, pues, tenía una dieta variada y al parecer rara vez pasaba hambre.

El arco y la flecha constituían su instrumento de caza y su arma principal.

El clima de esta zona de Tierra del Fuego no es, por lo general, tan crudo como suele decirse, pese a los vientos constantes en los meses de verano. La temperatura media de verano es de 10 °C, y en invierno es de -3,8 °C.

Como solían trasladarse casi continuamente de un lado a otro, para sus carpas utilizaban cueros de guanaco que aseguraban con varas o ramas de árboles. Las mujeres acarreaban sobre su espalda los enseres domésticos y, a veces, una criatura sujeta firmemente a una cuna en forma de escalerilla, parecida a la que utilizaban los indios de las praderas de América del Norte. Cuando mudaban el campamento, en el camino los varones iban al frente del grupo como guías. Armados de arcos y flechas, permanecían alertas a todo rastro que delatara un animal de caza. Tanto los varones como las mujeres se vestían exclusivamente con pieles de animales, principalmente de guanaco, aunque a veces de zorro o de roedor. Además de capas que se confeccionaban con varias pieles cosidas, las mujeres usaban una falda envolvente, y tanto ellos como ellas, en invierno, mocasines.

Los selk'nam y los haush repartían su territorio en unidades llamadas *haruwen* (que también significaba tierra). Estas unidades estaban ocupadas por grupos de linajes patrilineales y patrilocales. Cada grupo ocupante de un *haruwen* estaba vinculado con uno de los cuatro puntos cardinales, denominados *shó'on* (palabra que significaba cielo). Los "cielos" constituían unidades exogámicas, vale decir que el matrimonio quedaba prohibido entre dos personas que pertenecieran al mismo "cielo".

Los límites de cada *haruwen* estaban fijados por la tradición, si bien no siempre se los respetaba. La transgresión de límites constituía una de las principales causas de "guerra" entre los selk'nam. Estas guerras eran en realidad enfrentamientos que, del lado atacante, emprendían de diez a treinta hombres y que, por lo general, duraban sólo algunas horas. Otra causa de "guerra" era vengar la muerte de un pariente que, se creía, había caído abatido por el poder sobrenatural de un chamán.

En cada grupo local había normalmente varios chamanes, denominados *xo'on*. Eran temidos, pues se los creía capaces de provocar una enfermedad mortal a cualquier persona por quien se sintiesen agraviados; pero se los respetaba tanto por este poder espiritual como por los contactos que podían establecer con las fuentes del poder: los cuatro "cielos" mencionados arriba. A los chamanes se los juzgaba capaces de curar enfermedades, salvo

(páginas siguientes)
41. Tenenesk, famoso chamán de origen haush, 1896. Fotografía de Fernand Lahille.
42. Tenenesk en 1923, cuando fue consejero principal del Hain. Falleció en la epidemia de 1924. Fotografía de Martin Gusinde.





las enfermedades traídas por el blanco. Asimismo, se los hacía responsables del grupo durante la caza y en la guerra, y se los requería para despejar la atmósfera o para atraer una ballena a las costas en tiempo de hambruna.

Otro foco de la cultura selk'nam lo constituía la ceremonia de iniciación llamada Hain, término con que también se designa la choza ceremonial (véase capítulo VII).

Ocasiones había en que varios grupos se reunían con diversos fines, para efectuar el trueque así como para competencias deportivas: carreras, lucha libre, esquivar flechas despuntadas. Los chamanes de diferentes grupos también competían para determinar quién de ellos era el poseedor de mayor potencia sobrenatural.

Los chamanes gozaban de gran prestigio, así como también, los hombres conocidos por títulos honoríficos tal como *k'mal* (guerrero), campeón cazador, corredor, luchador, experto fabricante de flechas, etc.

La lengua selk'nam es afín a la de los tehuelches que habitaron la Patagonia continental. Ambos grupos tenían otros rasgos culturales en común, y sin duda los selk'nam constituyeron una rama de origen tehuelche.

Si bien los selk'nam ocuparon la mayor parte de la Isla Grande de Tierra del Fuego, otro grupo denominado haush habitó el sudeste de la isla. En la presente colección hay un canto que pertenece a este grupo (nº 31). A lo largo de la costa sur de la isla (Canal Beagle) vivieron pueblos canoeros, los "nómadas del mar": los yámana y los alakalufes (por Bahía Inútil). Estos cuatro grupos habitaron regiones que hoy comprenden los territorios australes de Chile y Argentina.

LOLA KIEPJA

Lola ignoraba el año de su nacimiento. Según mis estimaciones había nacido en mil ochocientos setenta y tantos y tendría al morir alrededor de noventa años. Había dado a luz doce hijos; siete de ellos los tuvo con su primer marido, un haush de nombre Anik.

Fallecido éste, tuvo los restantes con un chileno. Todos los hijos habían muerto. A los dos últimos les dedicó el canto de duelo número 36. Durante su niñez y los primeros años de matrimonio, Lola llevó una vida indígena. Esta era la época, sin embargo, en que los indios eran objeto de ataques y matanzas por parte de sicarios a cuenta de algunos propietarios de las estancias –fincas de ganado ovino– recién establecidas.

Dos misiones salesianas se instalaron en la región antes de principios del siglo XX.

Muchos indios se mostraban reacios a buscar amparo en las misiones, pues les ocasionaba un gran sufrimiento el drástico cambio de la modalidad de vida nómada al sedentarismo. Algunos de los que allí no murieron por enfermedad se alejaron o escaparon, pero otros permanecieron hasta el fin de sus días. Por lo general, los niños se adaptaron bien al régimen de vida en las misiones y los misioneros se complacían con la rapidez de aprendizaje que demostraban sus alumnos indígenas.

Thomas Bridges, misionero anglicano, había trabajado entre los yámana, en la costa sur de la isla, desde 1869. A comienzos del siglo XX un grupo selk'nam pidió a los hijos de Thomas Bridges que se afincaran en terrenos de la costa norte de la isla, a fin de poder refugiarse allí cuando los persiguieran otros blancos.

Con la ayuda de los selk'nam, la familia Bridges abrió el primer sendero a través de la isla y fundó un establecimiento ganadero, llamado Viamonte, sobre la costa atlántica. Ya para esta época, entrado el siglo, la mayor parte había perecido y las matanzas habían cesado.

En las décadas que siguieron, familias indígenas vivieron en chozas y toldos en la estancia Viamonte (por el Río del Fuego) y en otras estancias. Los varones trabajaban como peones y ovejeros y las mujeres en tareas diversas, durante los meses de verano. En invierno solían volver a su estilo tradicional de vida nómada. Las epidemias de 1925 a 1926 y la de 1930 acabaron con tanta gente que la cultura dejó, prácticamente, de existir. Unas escasas familias celebraron la última ceremonia Hain en 1933.

Cuando en 1964 conocí a Lola Kiepja, tenía cabal conciencia de que ella era mucho más indígena que los otros sobrevivientes. Si bien era chamán (*xo'on*), no poseía el poder chamánico en pleno; rara vez alcanzaban a tenerlo las mujeres de ese grupo. Lola podía curar con su poder, pero no infligir la muerte con él. Ese poder chamánico le había sido transmitido por el espíritu de un tío materno, pocos años después de morir éste en la década del veinte. Ese poder o espíritu, denominado *wáiuwin*, le llegó a ella en un sueño. Según la costumbre, para llegar a ser chamán había seguido un aprendizaje de años. Habían sido chamanes la madre de Lola Kiepja, y dos tíos maternos, así como un tío paterno y otros de sus antepasados. Aunque tanto el poder chamánico como los cantos se heredaban normalmente a través de la línea paterna, los cantos de Lola habían pertenecido a



uno u otro chamán de su línea materna. Pero esta situación no era la típica.

En épocas anteriores a la colonización Lola no habría tenido el derecho de cantar la mayoría de los cantos aquí registrados. De no haber muerto prematuramente, otros miembros de su linaje habrían sido también chamanes y habrían tenido derecho sobre algunos de los cantos que ella poseía (cantos nº 10 y nº 15). Según la información de que dispongo, el canto de guerra (nº 25) era cantado por cualquier chamán varón que tuviera un gran poder. Sea como fuere, la mayoría de los cantos chamánicos, como asimismo los lamentos, eran posesión de un individuo, adquiridos por herencia o compuestos por un primer poseedor. Nadie estaba autorizado, por tradición, a cantar sin permiso los cantos de otra persona. Por consiguiente, no debe sorprender que Lola Kiepja fuese tan minuciosa al precisar la identidad de los propietarios de los cantos.

Lola se complacía en cantar para el magnetófono, "la máquina", como le decía. No bien acababa de cantar, invariablemente pedía oír de inmediato lo recién grabado. Al escucharse, solía reír, o se sonreía y mostraba su complacencia con este comentario: "*úlichen*" (hermoso). Pero a veces decía "*yippen*" (feo), y entonces, con el semblante severo y preocupado manifestaba el deseo de grabar otra vez el mismo canto, de inmediato. Algunos de los cantos volvía a entonarlos una y otra vez, principalmente dos de los lamentos (números 36 y 38) en memoria de su madre y de dos hijos recién fallecidos. Tan a menudo los cantaba que a veces yo no los registraba, especialmente durante las últimas semanas, cuando escaseaban las cintas y hacía tanto frío que con frecuencia había que sacar las baterías del aparato para calentarlas sobre la cocina. Pero su deseo era que se grabase todo lo que cantaba, y cuando yo no lo hacía se mostraba irritada. En vano intentaba yo explicarle que no estaba en condiciones de registrar el mismo canto indefinidamente.

A veces, al darle los buenos días, me comentaba, con una amplia sonrisa, "encontré otro", significando con ello que durante la noche había logrado rememorar el canto de alguien a quien se lo habría oído unos cincuenta años atrás. Me apremiaba, entonces, para que preparase la máquina enseguida, no fuera que el canto huyese de su memoria antes de poder registrarlo. Cuando lo lograba, se lo

43. Lola Kiepja en la casa de Angela Loij, Río Grande, 1965. Fotografía de Anne Chapman.

hacía escuchar como siempre y le pedía que lo cantase de nuevo con el fin de obtener la mejor versión posible. Lola no siempre se avenía a mis deseos. A veces prefería repetir un determinado canto, y había cantos que no le gustaba cantar. Cuando esto ocurría, alguna vez se irritaba al intentar yo persuadirla, pero lo normal era que se riera y me preguntara para qué quería yo grabarlo, puesto que era tan feo. En ocasiones, sin embargo, parecía entender que se le estaba registrando la voz con el objeto de que los cantos se conservaran. De los noventa y dos cantos grabados por nosotras en 1966, treinta y ocho habían sido registrados el año anterior. En cuanto al resto, ella los fue rememorando gradualmente a medida que trabajábamos juntas, hacia el final de su vida.

Me hizo prometerle que nunca le haría escuchar las grabaciones a nadie, a excepción de Angela Loij y otro paisano suyo. En 1965, durante las tres semanas de grabaciones (en Río Grande), toda vez que alguien se acercaba a la casa, Lola se ponía nerviosa y me pedía que escondiese el magnetófono. Al año siguiente (en la reserva) tuvimos muy pocas visitas, y también se mostró menos tímida al respecto. Me explicó que "los otros" (los blancos, así como algunos de los demás indígenas) se reirían si la oyesen cantar, que no comprendían. De vez en cuando me hacía saber que ella cantaba para los indios de más al norte (de la Patagonia).

EL ESTILO

Erich von Hornbostel, uno de los etnomusicólogos más eminentes de su época, hizo la siguiente caracterización del estilo que nos ocupa:

1. ritmo en "troqueo dinámico" que, contrariamente a nuestras tendencias occidentales, evita el acento en el tiempo débil;

2. una peculiar manera "enfática" de cantar que resulta de factores tales como una cierta calidad de voz, acentos fuertes en cada unidad de tiempo, pulsación, compás lento y sostenido;

3. gradación descendente del tema principal (en escalera, *stair pattern*) y una tendencia a la caída de la melodía que, desde el comienzo hasta el fin, va decreciendo constantemente en altura, intensidad y gama tonal.

Más adelante señala:

Este estilo prevalece entre los indios de ambas Américas, incluidos los esquimales (también en Groenlandia), y entre las tribus de Siberia que muestran relación con los indios tanto en lo somático como en lo cultural, como es el caso, por ejemplo, de los "paleo-asiáticos" chukches y los ketos (ostiak) del Río Yenisei, y entre los semi-tungus orotches, a lo largo del tramo inferior del Río Amur, así como en las canciones populares de Corea[3].

Dieciocho de los cantos que acá se presentan llevan texto; con todo, la mayor parte consta de sonidos vocalizados sin significación[4]. Tengo la impresión de que antaño, en tiempos de la cultura aborigen, el cantante se expresaba verbalmente en ciertos momentos de cualquier canto. Más aún, parecería que las palabras no obedecían a un estereotipo, pese a que el vocabulario esotérico siempre había sido utilizado por los chamanes. Y la función social de cada canto había determinado necesariamente el contenido de las evocaciones verbales.

Damos a continuación unas características del lenguaje esotérico empleado por los chamanes cantores:

1. Distorsión considerable de los vocablos de uso corriente.

2. Uso de criptónimos tales como *ha'* (arco) para significar el poder chamánico, *tin* (comer) con el significado de cantar.

3. Nunca se mencionaba el nombre de una persona muerta. En su lugar se aplicaban circunloquios y términos de parentesco (que a veces correspondían y otras veces no) como por ejemplo *han k'win saik*, "aquellos que se fueron"; para referirse a sus dos tíos maternos y a un hijo, Lola Kiepja utilizaba la palabra *ain* (padre).

4. Las negaciones se usan, a veces, para significar afirmaciones.

5. Se cantan frecuentemente palabras aisladas, las cuales bastaban para evocar un contexto mítico determinado.

CONTEXTO CULTURAL DE LOS CANTOS

Para enmarcar estos cantos en su contexto cultural falta describir ciertos aspectos del chamanismo y de los ritos de duelo. Antes de iniciar su cántico, el chamán se colocaba en la cabeza una vincha confeccionada con cuero de guanaco y adornada con plumas de distintas aves. Se decoraba el rostro con diversos dibujos pintados con arcilla roja y blanca. El poder sobrenatural le sobrevenía cuando lo poseía su espíritu (*wáiuwin*), y esto sólo era posible cuando estaba en trance. El estado de trance parece haber sido inducido por autohipnosis, cosa que el chamán lograba al concentrar todas sus energías en el cántico. Cantaba hasta que ciertas alteraciones de la voz le indicaban que su *wáiuwin* había tomado posesión de él. Entonces el cantar y los movimientos corporales se volvían automáticos. Gusinde nos describe cómo empezaba a instalarse un estado de trance:

> Cuando canta su melodía, está sentado como siempre en su lecho, con las piernas recogidas y el cuerpo algo inclinado hacia adelante. El cuerpo se mueve a guisa de péndulo de un lado a otro, lentamente. Durante este movimiento, los ojos orientados hacia abajo permanecen fijos en el mismo punto y los brazos cuelgan libremente. Todo este comportamiento, que se establece durante el cantar y el soñar, unido a una suficiente ejercitación en la concentración de todas las fuerzas anímicas, es totalmente suficiente para producir el estado autosugestivo del xon, descrito más arriba[5].

A un chamán (*xon* o *xo'on*) maduro y experimentado le tomaba de treinta a cuarenta minutos entrar en este estado mental[6]. Cabe destacar que el trance era inducido exclusivamente por medio de la voluntad y del poder de concentración del propio chamán. No utilizaban ningún estimulante. Los selk'nam no conocían el tabaco ni los derivados de vegetales alucinógenos. En ciertos momentos de la sesión, el chamán comenzaba a saltar, golpeando el suelo con los pies y aun con los puños. De vez en cuando sacudía su capa de piel para crear una mayor excitación o como forma de acompañamiento. Pero esta tensión extrema no duraba todo el período del trance. En una sesión de curación, por ejemplo, un chamán tenía que prestarle gran atención a la persona enferma aun estando en trance. Empero, sus funciones requerían, que en general, accediera a un estado de trance, algo que también exigía su entrenamiento. Los chamanes debían lograr

este estado durante las competencias públicas, tal como se describe sucintamente más abajo.

SESIONES DE CURACION (cantos nº 12 y nº 13)

Las sesiones de curación se denominaban *kwaki-kaachin*, que literalmente significa "extracción de la enfermedad". Para las dolencias menores no era necesario que el chamán entrara en trance, en cambio sí lo requerían para extraer graves enfermedades del cuerpo.

El origen de las enfermedades estribaba, para los selk'nam, en fuerzas sobrenaturales y las enfermedades debían ser curadas recurriendo al mismo tipo de poder. Por lo que sabemos, los chamanes no empleaban plantas medicinales. Aplicaban lo que podría caracterizarse como una especie de psicoterapia. Se concebía a las enfermedades (*kwaki*) como entidades existentes en el mundo, exteriores al cuerpo humano. Se pensaba a la enfermedad como un objeto, ya tangible, ya casi intangible. En el último caso, eran casi invisibles, tal vez ilusiones ópticas.

Gusinde nos dice, por ejemplo, que cierta vez un indígena le señaló una motita en el suelo y dijo que era un *kwaki*. El autor añade que tenía el aspecto de una pelusilla de flojel. Un chamán era capaz de "disparar" un *kwaki* como si fuera una flecha dirigida a la víctima elegida, y se le atribuía la capacidad de enfermar a alguien con sólo clavarle la mirada. Pero una vez alojado en el cuerpo de la víctima, el *kwaki* adquiría forma tangible: la de un animal pequeño, de un pájaro, de un largo filamento de luz tenue y vacilante, de una punta de flecha, etc.

A excepción de los niños[7], cuando alguien caía enfermo se llamaba al chamán "para encontrar el rostro" del chamán que había originado la dolencia. Si era posible, se llamaba a este chamán para atender a la persona aquejada. En caso de que se rehusara a venir pese a haber sido notificado, ello equivalía a admitir que era responsable de esa enfermedad; si acudía a atender al paciente y éste moría, era considerado igualmente responsable. Tan sólo cuando lograba una cura exitosa se daba por resuelto el problema. Era tarea del chamán extraer –hacer salir– la enfermedad, el *kwaki*, del cuerpo de la persona doliente. Habiendo logrado un estado de trance mediante el cántico, se hallaba en condiciones de localizar el *kwaki*. Parte del tratamiento consistía en extraerle al paciente la "sangre mala". Esto también se hacía apelando a poderes sobrenaturales. A menudo se señalaba el hecho de que el chamán hacía salir la sangre mala sin perforar la piel del paciente.

Cuando finalmente lograba extraer el *kwaki*, lo sostenía ante sí mientras iba describiendo su forma; podía tratarse de un roedor, de una lagartija, de alguna ave.

Formaba parte de la creencia sobre el *kwaki* el que resultara invisible para los *aiuka* (los no chamanes), y por tanto los que se hallaban presentes, no siendo chamanes, no esperaban verlo.

COMPETENCIA ENTRE CHAMANES (cantos nº 6 y nº 24)

Este tipo de canto se denominaba *kash-wáiuwin-jir*, que significaba "interiorizar el espíritu mediante el canto", y se cantaba toda vez que los chamanes se reunían en competencias para determinar quién era el que tenía mayor poder. Un chamán desafiaba a otro más joven para poner a prueba el poder de éste, su capacidad para obtener y prolongar el estado de trance y el conocimiento de mitología chamánica que se evocaba en el recitado de los cánticos. Mientras competían durante el trance, el espíritu del chamán intentaba emprender largos viajes a las míticas cordilleras que estaban vinculadas con cada uno de los cuatro "cielos", en particular el del este, donde recide el poder de Pémaulk. Si conseguía atravesar un mar embravecido, único acceso a tal cordillera, el espíritu pugnaba por escalar su abrupta y resbalosa ladera.

EL RITO PESHERE (canto nº 31)

Se ha afirmado que este rito o ceremonia es típicamente selk'nam; no obstante, tanto Lola Kiepja como Angela Loij han sostenido que no era una práctica de su gente sino que se trataba de una ceremonia haush (véase capítulo VII). Los haush hablaban una lengua diferente y habitaban al sudeste de la Isla Grande. Aunque las culturas de estos dos grupos eran semejantes, no eran idénticas. Los haush habían arribado a la isla con anterioridad a los selk'nam; al parecer estos últimos, más belicosos, los habían ido empujando hasta confinarlos en el hábitat conocido.

La primera vez que Lola oyó, de joven, el canto *peshere* (nº 31), se hallaba acampando con su familia entre los haush, sobre la costa atlántica. Varios de sus parientes políticos eran haush y celebraron un *peshere* estando presentes ella y su familia. El rito *peshere* era dirigido por chamanes y se asemejaba a la competencia *kash-wáiuwin-jir* en cuanto a que varios chamanes rivalizaban emulándose recíprocamente en demostraciones de poder bajo estado de trance. Formaba parte de este cotejo el pisar brasas. Mis informantes me manifestaron que los chamanes selk'nam no

lograron realizar la proeza. También participaban de la ceremonia las mujeres, los niños y los chamanes novicios; estos últimos con la esperanza de absorber algo de la fuerza sobrenatural que emitían los chamanes durante el trance[8].

LA PRUEBA DE LA FLECHA (canto nº 22)

Un chamán lo entonaba mientras ejecutaba la prueba u ordalía de la flecha, denominada *kuash-mitchen* (véase ilustración nº 44). Esta era la más ardua –"la más poderosa", según un informante– de todas las pruebas chamánicas. Tan sólo el chamán más experto o el más osado se atrevía. Se realizaba en público, en calidad de cotejo entre chamanes. El que lograba realizar esta proeza con buen éxito, sin haber perdido sangre, o muy escasamente, demostraba que era capaz de imbuirse de gran poderío. De los tres chamanes a quienes mis informantes habían visto practicarla, o de los cuales habían tenido noticias, uno había muerto poco después por las heridas recibidas.

El chamán comenzaba por ponerse en estado de trance, durante el cual entonaba este canto. Se encontraba mentalmente en su cuerpo, "preparando" el canal a través del cual iba a insertar una flecha. En cierto momento de la preparación se masajeaba. Cuando confiaba en que lo podría lograr, completamente desnudo procedía a insertarse bajo la clavícula una flecha –hecha especialmente con una punta de madera muy aguzada–, llevándola lentamente en la dirección diagonal a través del pecho hacia el talle, por donde la retiraba. Otra modalidad de prueba, que se consideraba aun más difícil, era insertarla en un costado de la cintura y proceder a extraerla por el otro costado de la cintura. Se decía que la flecha iba iluminando su trayecto a través del cuerpo del chamán.

EL ESPIRITU DE LA GUERRA (canto nº 25)

Hahmen era el espíritu de la guerra. Cuando se materializaba, cobraba la forma de un guanaco, visible sólo para el chamán. Este tipo de canto solamente podía ser entonado por un chamán varón de suma pericia, antes de que su grupo lanzara el ataque sobre el enemigo. Si ocurría que durante el trance el chamán emitiera balidos como de guanaco, esto significaba que su grupo iba a ser vencido. Se lo consideraba como el responsable de asegurar la victoria de los suyos. Pero aunque la predicción anunciase bajas, no por ello el grupo desistía de lanzarse a la batalla.

ENCANTAMIENTO DE UNA BALLENA (canto nº 29)

Kaisiya, lo cantaba un chamán que tenía el "poder" de dominar una ballena. Era un *ochen-maten*, "mata una ballena con flechas" (flechas mágicas, esto es, poder chamánico). Muy escasos chamanes tenían tales poderes. Mis informantes sólo sabían de dos. Cuando un *ochen-maten* alcanzaba a ver una ballena varada o muerta daba comienzo a su actuación. Si la ballena estaba muerta o moribunda, se la podría ubicar a lo lejos en el mar por la gran cantidad de gaviotas marinas que revolotearían en torno del animal. Los selk'nam no poseían el arte de la navegación; tan sólo sencillísimos aparejos para la pesca, por lo cual dependían de la marea para que una ballena muerta fuese arrastrada a la playa. El *ochen-maten* llegaba a cantar entre tres y cuatro días con el objeto de arrastrar una ballena. Mientras estaba en trance, alguien era enviado cada tanto hasta la costa para ver si la ballena muerta se acercaba. Si llegaba a la playa, al chamán se le acreditaba el haberla transportado sobre sus hombros. A intervalos, durante el trance, el chamán temía llegar a hundirse bajo el gran peso de la ballena. Se decía que de la boca del chamán salía un chorro de aceite de ballena a medida que el animal se aproximaba a la costa.

El profesor Gusinde cuenta que en épocas de hambruna la gente instaba al chamán a que trajese una ballena a la playa, tal era la fe que tenían en su poder.

Cuando la ballena era arrojada a la playa por la marea, las primeras personas que llegaban al lugar encendían una gran fogata como señal dirigida a todos los vecinos para que participasen. Por tradición, todo el mundo tenía derecho de aprovechar la ballena varada.

Los enemigos se abstenían de luchar cuando se encontraban en tales circunstancias.

Al chamán a quien se le reconocía el mérito de haber atraído la ballena se le daban "los mejores cortes de carne", esto es parte del costillar. La carne y la grasa que no podían consumir antes de que se pudriese, se envolvía en cueros de animales y se la almacenaba en marjales de agua salada.

44. Detalle de "Americae Retectio", c. 1585. Grabado en cobre de Adriaen Collaert, basado en un diseño de Jan van der Straet (Stradamus). El hombre de la derecha parece estar realizando la "prueba de la flecha" (canto nº 22).



ECLIPSE DE LUNA (cantos nº 5 y nº 32)

Se consideraba que los chamanes se enteraban por sus sueños de cuándo habría de ocurrir un eclipse lunar. Dos cantos de esta colección se ejecutaban cuando la luna entraba en un eclipse: uno (nº 32) era cantado a coro por las mujeres y el otro (nº 5) por los chamanes.

Según los selk'nam, la luna se eclipsa cuando enrojece, inflamada de cólera contra los seres humanos. El pueblo se congregaba a fin de apaciguar la cólera lunar. Los espíritus del chamán se remontaban al cielo a visitarla para descubrir sobre quién había de recaer la ira de ella.

En la época primordial, mítica, llamada *hóowin*, Luna era la gran chamán.

Cuando ella habitaba la tierra, las mujeres ejercían pleno dominio sobre los varones y ella era la más poderosa de todas las mujeres. En aquella "época" (*hóowin* del matriarcado mítico) la ceremonia del Hain era practicada para iniciar a las mujeres jóvenes, en tanto que las de más edad se disfrazaban de espíritus que surgían de la tierra o descendían de los cielos. A la vez, la ceremonia tenía por objeto burlar y humillar a los varones, de modo que nunca osaran alzarse en rebeldía, por temor de ofender a espíritus que eran aliados de las mujeres (véase capítulo II y VII).

Una vez que los hombres hubieron vencido a las mujeres e instalado el patriarcado (inicio del tiempo real), cuando se producía un eclipse las mujeres se pintaban con arcilla roja y cantaban (nº 32) para apaciguar la ira de Luna; al mismo tiempo sacudían contra el suelo un palo o un cuero de guanaco enrollado para amonestar a Luna y para hacerle saber que su paciencia y su tolerancia tenían un límite. Los chamanes varones cantaban (nº 5) para que sus espíritus ascendieran hasta la luna y se elevaran como un águila, a la que imitaban al comienzo del cántico. Al alcanzar la luna, la encontraban sentada, esperándolos. Si Luna le indicaba al espíritu de un chamán que debía sentarse a su sombra (la de la luna), eso era señal de que al poco tiempo aquél caería muerto en una guerra o batalla. Igualmente, el espíritu se enteraba de una sentencia de muerte si, al partir, Luna le entregaba un objeto manchado de sangre, un trozo de piel de guanaco o un manojo de hierba, o bien, en épocas recientes, un retazo de uniforme de policía o un pedazo de suela, empapados en sangre. A aquellos a quienes favorecía, Luna les entregaba un objeto redondo –un guijarro, un trozo de cuero o de madera–, y en épocas recientes, una cuchara o un botón. La Luna hacía entrega de estos favores sacándolos de su boca y

haciéndolos pasar a la boca del chamán. Al regresar a la tierra cada chamán mostraba a los demás el objeto que Luna le había entregado a su espíritu (véase capítulo IV).

PARA DESPEJAR EL CIELO (canto nº 30)

Era creencia unánime que el chamán podía traer buen tiempo obligando a que la nieve o la lluvia regresaran a su morada (cielo del norte y cielo del sur, respectivamente). Esto se denominaba "cortar el cielo", vale decir, cortar las nubes. Lola Kiepja lo practicaba en mi presencia y, si tal conducta era la típica de sus antepasados, puede inferirse que no se necesitaba estar en trance para cumplirla. Cuando amenazaba lluvia, era frecuente que Lola tomara su bastón o una escoba, saliera de la choza y, aferrando el mango con ambas manos, efectuara movimientos de barrido como para empujar las nubes hacia el mítico cielo de la lluvia, al norte (Kámuk). Mientras tanto, increpaba a las nubes tal como se grabó en el número 30. Esta acción podía repetirla varias veces durante el día. Una vez despejado el tiempo, se mostraba satisfecha porque sus esfuerzos no habían sido vanos, aunque hubiera llovido entretanto.

LAMENTOS (cantos nº 33 y nº 36-44)

La época de *hóowin*, un tiempo sin principio en el pasado mítico, anterior a la vida y a la muerte tales como las conocemos, fue la época heroica de cuando el gran Kwanyip peleó y derrotó al caníbal Cháskilts. Por ese entonces, en las altas rocas costeras se posaron unos grandes monstruos, los Che'num, que desde allí mataban con la vista a la distancia con su mirada mortífera.

Así sucedió hasta que un día K'aux, un poderoso chamán, los abatió. Era la época en que Pémaulk (poderío sin límites) habitaba en la tierra. Cuando Pémaulk se alejó hacia el cielo del este, empujó consigo el firmamento, distanciándolo más de la tierra, hundiéndolo en la infinitud. En aquel entonces los animales y las aves sabían hablar. El guanaco se acercaba a las viviendas de los cazadores y se dejaba matar. Y como el Sol habitaba en la tierra, no existía la noche.

Los seres de "aquel tiempo" (de *hóowin*) ya no existen más. Todos fueron transformados; algunos en aves, guanacos, ballenas, peces y demás animales; otros en rocas, cerros y montañas de la isla.

Cuando apareció la Muerte, los *hóowin* huyeron de la tierra y Kwanyip y su familia se convirtieron en las estrellas de la Cruz del Sur. La Muerte vino del norte. Un haya (*Nothofagus pumilio*)

cuyo nombre común era *kualchink* fue la primera en morir. Ante su muerte los demás árboles se infligieron heridas horizontales para manifestar su congoja. Esta es la razón de que la corteza de esos árboles esté desgarrada. La corteza todavía muestra las cicatrices de aquellas heridas primordiales.

Cuando moría un selk'nam, todos los miembros del campamento se cubrían el rostro, los brazos y el pecho con ceniza mezclada con arcilla roja a la que se le había añadido gotas de aceite de ballena. Se rapaban el cabello con una valva afilada dejándose sólo una franja de pelo largo alrededor del cráneo.

Entre gemidos y lamentos se acercaba el cadáver envuelto en cuero de guanaco, firmemente asegurado con cordeles que se confeccionaban con los nervios de ese animal.

Se lo sepultaba normalmente no muy lejos de donde estaba ubicado el campamento, enterrándolo, o bien depositándolo en alguna grieta de las rocas. Si la persona difunta tenía más de doce años, aproximadamente, los deudos más cercanos procedían a lacerarse tal como *kualchink*, el haya, les había enseñado a hacerlo a sus ancestros. Se practicaban incisiones con un cuchillo de piedra o una valva en los antebrazos, los dedos, los senos y el pecho, en las piernas y aun en la cara interna de los muslos. Por lo que relata Gusinde, los hombres eran más dados a lacerarse que las mujeres, estando ellas a cargo de los lamentos. Mortificaciones y lamentaciones podían continuar por uno o dos años después de la muerte de un ser querido. Lola me contaba que su madre estuvo siempre de luto en los últimos años de su vida y que sus heridas nunca se sanaron.

Cuando moría un cazador renombrado o un chamán, era una práctica común encender una gran fogata en su tierra natal, su *haruwen*. El objeto era mostrar, me contaron, que también la tierra estaba de duelo. Las fogatas conllevaban la intención, además, de advertir a la gente de los campamentos distantes que alguien de importancia había fallecido. Puede que hayan sido éstos los fuegos que Magallanes avistó mientras se abría paso por el estrecho en 1520.

Lola evocaba el luto que ella había cumplido por sus difuntos: el torso ennegrecido, el pelo rapado en la coronilla y el resto, cortajeado; las lastimaduras sangrantes irritadas por el carbón y la arcilla. Luego me mostró cómo las mujeres elevaban los brazos lentamente mientras entonaban sus cantos de congoja.

Por lo que sabemos cada cual tenía su propio lamento heredado de alguien de su familia. Todos los que aquí se registran

pertenecían a las mujeres: números 33 y 36 hasta el 44. Solamente dos (nº 36 y nº 40), llevan texto. En el nº 36, Lola canta a sus dos últimos hijos y al padre de éstos, Anik, su marido indígena fallecido alrededor de 1915. Ambos hijos habían llegado a la mocedad.

Como anotamos más arriba, era una práctica selk'nam que los hijos se afiliaran por el "cielo" del padre, que constituía una unidad exogámica. Los cuatro "cielos" eran también la morada de las "almas" (*kasphi*) de los muertos. Como Anik pertenecía al "cielo" del norte (Kámuk), así también sus hijos. Ocurre que a la Muerte (simbolizada por el haya) se la concebía como procedente del norte.

Por tanto, Lola también le canta aquí al haya. Tengo la impresión de que con este cántico intentaba evocar la presencia de los dos hijos y el marido, logrando un trance en el cual se sentía mas allá de la vida y en el que su espíritu participaba de la compañía de aquellos deudos.

El canto nº 40, cuyo texto se repite en el canto nº 42 (capítulo VII), es un canto de la gente de Kénenik, del "cielo" del oeste, propiedad de un chamán mujer de nombre Amilkin a quien Lola había conocido. Había pertenecido a Askilton, marido de Amilkin. Al fallecer él, ella se declaró propietaria del canto. En épocas de la cultura aborigen, Amilkin no habría gozado del derecho de cantarlo puesto que ella no pertenecía al mismo "cielo" o unidad exogámica de su marido. Le fue posible adquirirlo cuando él murió porque para esa época la cultura indígena ya se había desintegrado. El texto de este canto cuenta un mito que explica el origen de la prohibición del incesto.

El drama se produjo en el tiempo de *hóowin*, el pasado mítico, y se refiere a un hombre que urdía acechanzas para aprovecharse de sus hijas. Al lograrlo con una de ellas, ambos fueron convertidos en guanacos. "*Ra, ra, ra, ra, ra*", cantaba Lola, imitando al guanaco al comienzo del canto. Luego entonaba la letra del mito que hemos traducido aquí.

Lola cita lo que dijo el Viejo Guanaco (cuando todavía era humano) a sus hijas:

> Estoy por morirme. Sepultadme en la tierra blanca pero no me sepultéis en lo hondo de la tierra; dejadme libres la cabeza y los hombros. Después de mi muerte cumpliréis la *táchira* (ceremonia de luto) y a medida que os alejéis cantando vuestra congoja, un hombre se os acercará. Tendrá

> mi misma apariencia, pero no seré yo. Pedirá haceros el amor. Haced como él diga.

Y cuando murió, las hijas hicieron tal cual el padre había ordenado. No bien se alejaban entonando el canto de la muerte, el Viejo Guanaco (ahora transformado) salió de la fosa de un brinco, enardecido de deseo por las hijas. Olfateó el rastro y se lanzó frenético tras ellas, orinando mientras corría. Cuando las alcanzó dijo:

> Yo soy aquel de quien os habló vuestro padre. Venid, hagamos el amor.

Una se echó a correr y logró escapar del padre, pero éste sedujo a la otra. Esta también, entonces, se convirtió en guanaco.

CANTO DE CUNA (nº 45)

Es probable que todas las madres cantaran este arrullo. Lola cantaba *álá* mientras cargaba a su criatura sobre la espalda cuando iba a la costa a pescar.

CANTOS APRENDIDOS EN LA MISION (nº 46 y nº 47)

Las monjas procuraban que los indígeneas aprendiesen las letanías en latín; estos dos cantos son las versiones de Lola. Solía decir que le gustaba cantarlas para que Dios se pusiera contento.

Hacia fines de la década del treinta, Lola pasó un tiempo en la misión salesiana próxima a Río Grande, en la Isla Grande. Pero no soportaba el régimen de vida y se marchó.

INDICE DE CANTOS Y TRADUCCIONES[9]

1. Canto chamánico de Lola de su viaje al cielo del oeste, territorio de su madre. Vocalización de sílabas sin significado. Luego sigue este texto:

Yo (estoy en ese) *lugar* (Ham-nia, en el cielo del oeste). *Yo no he llegado* (negación por afirmación). *Los de la casa de Ham-nia, de los que se fueron* (los fallecidos, parientes de Lola por línea materna; en particular dos tíos, chamanes) *me llaman desde lejos. La oreja del guanaco está parada* (significa que el día está sereno) *en Ham-nia del Viento* (el Viento está vinculado con el cielo del oeste).

Repetición. *Dos klóketen* (adolescentes que son iniciados en la choza ceremonial del Hain), *hijos de Kénenik* ("cielo" del oeste) *se han partido* (según la mitología chamánica, el rito del Hain tiene

lugar en los cielos así como en la tierra)...Vocalización ...*Estoy sobre las pisadas de aquellos que se fueron. Voy andando por la pisada hacia el Hain de Ham-nia. Estoy* (ahora) *sentada sobre la cama* (nido, morada) *allí. Estoy cantando. Estoy cantando* (en lugar de) *las madres guanaco* (también se asocia el guanaco al cielo occidental), *de aquellos que se fueron, en la casa de Ham-nia*...Vocalización... *Estoy perdida* (en la senda) *yendo hacia Ham-nia* (significa que no se perdió). *Voy tras las pisadas de los dos padres* (sus dos tíos maternos, chamanes), *de quienes se fueron* (murieron) *canto en el Hain* (del cielo occidental). Repetición... Vocalización... *Estoy* (ahora) *sentada* (presente) *en la cama del Hain.*

Creo que he llegado. Voy andando hacia la casa de Ham-nia, de aquellos que se fueron...Vocalización... *Los rastros de aquellos que se fueron no están aquí* (negación que vale por afirmación). *Voy andando hacia el Hain de Ham-nia.*

2. Canto chamánico de Lola. Solamente vocalizado.

3. Canto chamánico de K'oin-xo'on[10]; termina con el viaje de Lola al cielo del oeste. Vocalización...

Aim-shoink. Che'num K'oin (Evocaciones de una cordillera mítica y de Che'num, un símbolo del poder chamánico que se asocia al cielo del norte, el cual se filiaba K'oin-xo'on). *No se me ha dado* (permitido ir a) *K'oin de Aim-shoink* (negación que vale por afirmación para hacer referencia a la hermosa cordillera en el cielo del norte).

Solo llegué hasta aquí (por medio de) *el arco* (poder) *de la K'oin* (cordillera). *Allí tomo asiento en Aim-shoink*. Repetición. *Chanwin* (profeta) *me dio un lugar en la cordillera. Deseo hablar de la cordillera. He tomado asiento allí. Me han transportado a la Cordillera de Aim-shoink.*

Estoy sentado en el lugar del Che'num, cantando. Repetición. *Un xo'on* (chamán) *de Aim-shoink me lo dio* (el poder). *Pido a mi cuñado el Viento la flecha del guanaco* (poder chamánico asociado con el cielo occidental del Viento), *pero me la rehúsa. La flecha del guanaco de Ham-nia* (evocación del lugar de poder del cielo del Oeste). *Dos hombres, no de mi cielo* (como se dijo más arriba, K'oin-xo'on pertenecía al "cielo" del norte y aquí su espíritu visita al "cielo" del oeste, el de sus dos esposas), *están sentados con un guanaco y un perro* (también el perro es símbolo de poder chamánico). *No me entregan el guanaco* (de nuevo una negación que vale por una afirmación). *Lo* (el poder) *deseo. Estoy solo.*

Estoy perdido (con significación de que él, K'oin-xo'on, no está perdido).

Los del infinito me lo (el poder) *entregan. Lo recibo. Los del infinito me hablan del perro del Viento.*

(De aquí en adelante, Lola canta de su viaje al cielo del Oeste)

Voy tras las pisadas, sola. Me llaman desde lejos dos padres, los xo'on (chamanes) *del guanaco.Yo, mujer* (aquí Lola se alude a sí misma en lugar de continuar cantando como si ella fuese K'oin-xo'on, propietario del canto), *yo llego, sola. Estoy trabajando* (imbuida de) *con la flecha* (poder) *de los dos hombres, los del infinito, de Ham-nia. Estoy sentada en el otro Hain* (del cielo del oeste y no la del cielo del norte) *estoy cantando en el otro Hain de Pe-mia* (otra localidad del cielo del oeste) *hablando a las madres de los klóketen. Los dos padres, los que partieron* (los tíos maternos de Lola), *me dan la substancia* (el poder); *yo, quien habla, yo misma he tomado asiento en las cumbres de la Cordillera de Aim-shoink* (alude al cielo del norte). (Sigue una referencia a los *klóketen* que no alcancé a entender)...Vocalización... *Dos madres me entregan* (poder), *mujeres de guanaco, las que partieron, mujeres no de mi cielo* (negación por afirmación, pues la madre de Lola era mujer del oeste, de guanaco). *Me lo han rehusado* (significa que le entregan el poder), *ellas, las que partieron. Hablan hermosamente. Las del infinito de Ham-nia...* Repetición... *Yo, klóketen mujer, entro en el Hain de Ham-nia*. (Esta última oración reviste especial significado porque a las mujeres les estaba rigurosamente vedada la entrada al Hain real, y no existían *klóketen* que fuesen mujeres). Vocalización...

4. Canto chamánico de K'oin-xo'on. Solamente vocalizado.

5. Canto chamánico que se entona durante un eclipse lunar. Vocalización... (Imitación del graznido del aguilucho; probablemente se trate de la *Buteo polysoma*, cuyo vuelo se remonta hasta perderse de vista, al modo del *wáiuwin*, el espíritu del chamán cuando visita a Luna durante el eclipse)...Vocalización... *Luna tiene mi vincha bajo sus rodillas* (si bien mis dos informantes me señalaron que sólo el espíritu de los chamanes visita a Luna, ya que sus cuerpos permanecen en la tierra, el espíritu reviste forma corpórea; más aun, en cierto sentido hay un desdoblamiento, como es el caso de este texto, según el cual el chamán contempla lo que hace su espíritu. Angela Loij explica la oración así: como el espíritu del chamán se halla a la sombra de Luna, está tan oscuro

que sólo alcanza a verse su vincha de plumas. El chamán, que reconoce que es su vincha la que está en la sombra de Luna, sabe que pronto ha de morir). *Luna acaba de tomar mi vincha* (significa que le ha tomado la vida, que morirá pronto)...Vocalización... *Estoy seguro de que Luna me ha tomado. Estoy bajo sus rodillas.* Repetición...Vocalización...

6. Canto chamánico de Nonen. Solamente vocalizado. El propietario de este canto era el hermano del abuelo materno de Lola, un chamán. Se cantaba para exhibir el poder chamánico durante las competencias entre dos chamanes. Parece ser que tales cantos nunca eran entonados durante las sesiones de cura (véase canto nº 24).

7. Canto chamánico de Nonen. Solamente vocalizado. Lola se declaró no poseedora de ninguno de estos dos cantos, aunque pertenecían a un tío abuelo.

8. Canto chamánico de Lola de su viaje al cielo del oeste: recitado con escasa vocalización.

Ando perdida (con valor inverso) (hacia la) *cama* (casa de) *Ham-nia. Los que se han ido. Los del infinito* (evocaciones) Repetición. *La cama de Kénenik* (el cielo del oeste), *del infinito.* Repetición. *Dos klóketen llegaron caminando hacia el Hain de Ham-nia. Ando extraviada.* Repetición. *Las madres guanaco* (evocación). *El perro de Ham-nia* (evocación). *Los klóketen del Hain de Ham-nia* (evocación). *Los hijos de Kénenik* (evocación). *No hablo bien. Ando extraviada* (ambas locuciones significan lo opuesto)... Repetición... *Shoort* (nombre de un espíritu del Hain) *de Ham-nia.* Repetición. *El tiempo está sereno ahora. El Viento me transporta. En mi mano tengo la flecha. Los que se fueron* (evocación). *Voy tras las huellas. Hablo de aquellos que partieron, los del infinito. He perdido las huellas de aquellos que se fueron.* Repetición (de lo que precede sigue una parte que no fue traducida). *El cerro* (lugar de origen) *del Viento de Ham-nia* (evocación). *Quiero hablar con otro chamán* (alusión al hecho de que ella era la última chamán que quedaba viva). *Estoy perdida. Estoy*

(páginas siguientes)
45. Kausel, abuelo de Francisco Minkiol, c. 1902.
46. Kausel, famoso cazador del *haruwen* de Cabo Santa Inés (costa norte de la Isla Grande), junto a sus dos hijos.
Fotografías de Carlos Gallardo.





sola. No puedo hablar bien (de valor opuesto, como siempre). *Estoy perdida* (lo opuesto) (en la senda hacia) *Ham-nia de mi madre* (el cielo del oeste era la filiación de su madre). *El Hain de Ham-nia* (donde están*) los hijos, los klóketen.* Repetición...Vocalización... *ando perdida tras el rastro de Ham-nia, la de las mujeres guanaco. Estoy en el Hain del infinito...* Repetición... *Estoy tras el rastro de la casa del Viento, hacia el cerro* (lugar de origen) *del Viento. Hablo de aquellos que se fueron, de Ham-nia. Regreso del Hain. Mi brazo* (el poder) *es recio ahora. Estoy en Kluiamen* (nombre de un cerro sobre la costa atlántica, así como de un cerro mítico en el cielo del oeste). *Estoy sentada acá* (sobre el cerro del cielo occidental) *cantando, hablando con los dueños* (del cerro), *aquellos que partieron, los del infinito...* Vocalización... *Estoy cantando en la casa del Viento, de Ham-nia, de aquellos que se fueron. Aquí están los rastros de que me hablaron los que se han ido...*Vocalización...

9. Canto chamánico de Lola. Solamente vocalizado.

10. Canto chamánico de Lola. Vocalización con recitado hacia el final. Cuando adquirió el "poder" (*wáiuwin*) chamánico de su finado tío (ver canto nº 15).

Así hablé yo acercándome a mi hija (aquí habla el espíritu del difunto tío materno de Lola, dirigiéndose a ella en un sueño, y la trata de "hija". Era cuando el espíritu le cantó por primera vez una noche hacia fines de la década de 1920, mientras le hacía entrega del poder). *El no me lo rehusó* (significa que el tío entregó a ella todo su poder). *Yo lo recibí bien. Hija mía, tómalo* (otra vez habla el espíritu).

11. Canto chamánico de Lola. Solamente vocalizado.

12. Canto chamánico para curar de Lola.

Sacarle para sangre todo eso (en castellano en el original) (Lola chapurrea en castellano refiriéndose a la extracción de sangre durante la curación...Vocalización... *El poder de la mujer* (Lola misma) *es corto. Estoy sentada junto a uno que fue muerto en la guerra, aquel que partió* (no se ha entendido esta frase).

13. Canto chamánico para curar de Lola.

Tengo aquí mi arco. Aquellos que partieron me lo entregaron... Vocalización... *He adquirido suficiente* (poder) *para sacar* (en castellano en el original, con el significado de extraer, cf. más

arriba), *para curar* (con mi poder) *sola. El que se fue comía* (cantaba) *solo. Aquellos que se fueron* (evocación). *Mis dos padres* (tíos) *me lo entregaron. Aquellos que se fueron murieron de enfermedad...* Vocalización... *Digo que yo puedo sacar* (en castellano en el original) *la enfermedad de la persona que acude a mí...*Vocalización... Repetición. *No alcanzo a ver la mano* (poder para curar) *del xo'on* (chamán-médico) *koliot* (palabra selk'nam que significa capas-rojas y designa a los blancos). *El espíritu de mis dos padres, los que partieron* (evocación). *La mujer ésta* (Lola) *tiene el arco. El arco está dentro de mí, el arco de los dos que murieron de enfermedad, los que se fueron...* Vocalización... *La mujer no anda extraviada* (alude al rastro que conduce al cielo del oeste). *Tengo el perro de Ham-nia...*Vocalización... *El brazo del xo'on-koliot* (el médico blanco) *no cura...*Vocalización...

14. Canto de Lola del Hain. Vocalización...

El canto del "canario", pájaro k'méyu (la penúltima palabra está dicha en castellano: el "canario" está vinculado al cielo del oeste; la última, designa cierto tipo de canto que cantaban durante la ceremonia del Hain las madres de los jóvenes que se iniciaban)... Vocalización... (véase capítulo VII cantos nº 26 al nº 41)[11].

15. Canto chamánico de Lola. Vocalización...

Cuando adquirió el "poder" (*wáiuwin*) chamánico de su finado tío.

Viene (el poder) *hacia mí. Me llegó el primer día* (significa que ella no tuvo que esperar para recibir el poder chamánico de su tío) *como un filo* (en toda su agudeza). *¿Dónde estás, hija mía?* (como en el canto nº 10, aquí el espíritu de su difunto tío la busca en un sueño con el fin de investirla con el poder que él tenía)...Vocalización... Repetición. *Lo* (el poder) *de la casa de Ham-nia* (en el cielo del oeste, del tío)...Vocalización (véase canto nº 10).

16. Canto chamánico de Lola. Solamente vocalizado.

17. Canto chamánico de Tael. Solamente vocalizado.

Tael, hijo de un tío segundo de Lola –sobrino del abuelo de Lola por vía materna– que era chamán con plenos poderes.

18. Canto chamánico de un aprendiz. Solamente vocalizado.

Era el hermano del abuelo materno de Lola. Falleció en su juventud y Lola no lo alcanzó a conocer ni recordaba su nombre.

El había cantado esta composición mientras era chamán novicio, antes de que hubiese podido recibir el poder en el caso de haber vivido (véase cantos nº 34 y nº 35).

19. Canto chamánico de Yinyamen-xo'on. Solamente vocalizado.
Era un tío paterno de Lola.

20. Canto chamánico de Minkiol. Solamente vocalizado.

21. Canto chamánico de Kausel. Solamente vocalizado.
Es el padre de Minkiol, abuelo de Francisco Minkiol, y un famoso selk'nam (véase fotos nº 45 y nº 46) que aparece a menudo en el libro de Lucas Bridges (véase bibliografía).

22. Canto chamánico de Mai-ich, prueba de la flecha.
Esta composición era cantada por el propietario mientras ejecutaba la prueba de la flecha. Vocalización... *Mi cuerpo está en la oscuridad. Yo mismo voy a perforarlo con una flecha*... Vocalización... (el extraño ruido que se oye es el crepitar del fuego).

23. Canto chamánico de Tilshik. Solamente vocalizado.

24. Canto chamánico de Lola.
Esta composición fue cantada al menos en una ocasión mientras Lola intervenía en una competencia (*kashwáiuwin-jir*) con Ishtón, cuyo nombre chamánico era Jashkit-xo'on, padre de Rafaela y Esteban Ishtón, quien murió hacia fines de la década del cuarenta (véase foto nº 31).
Vocalización... recitación hacia el final. *El* (poder) *de la mujer* (Lola) *es corto*, (el de) *aquellos que partieron, ése* (su poder) *no es corto. Estoy haciendo crujir* (ropas de cuero de guanaco, tal como hacían los chamanes para incrementar su estimulación al entrar en estado de trance o durante el trance mismo). *Voy andando con Jashkit-xo'on hacia la Cordillera de Ai-maako* (otro sitio mítico del cielo del este, cuya escarpada cordillera significaba el más formidable de los retos al espíritu de un chamán en su intento por escalarla)... Vocalización... *Estoy sentada sobre un tronco* (de árbol) *allá* (cada cielo tiene un árbol sagrado). Repetición. *Estoy cantando en Ai-maako, en la casa de Ai-maako.*

25. Canto guerrero. Solamente vocalizado.
Es probable que esta composición haya sido cantada por

cualquier chamán varón que hubiese tenido el poder de pronosticar el resultado de un combate.

26. Canto chamánico de Kuautl-tlal. Solamente vocalizado.

"El hijo de Kuautl": llevaba este nombre un afamado chamán.

27. Canto chamánico de Kunyol, solamente vocalizado.

28. Canto chamánico de Ashkiltón, solamente vocalizado.

29. Canto chamánico para encantar una ballena de Kaisiya.

(Se imita a una ballena que agoniza bajo el efecto del reciente encantamiento). *La ballena está montada sobre mí. Está sentada sobre mí. La estoy esperando* (se espera a que el chamán la arrastre hasta la orilla). *Estoy hablando en Aim-shoink* (sitio mítico del cielo del norte que se asocia con la ballena, del mismo modo que el cielo de oeste está vinculado con el guanaco). *La ballena macho* (evocación). *La ballena, mi padre, está por ahogarme* (porque se considera que el espíritu del chamán trae la ballena cargándola sobre la espalda). (La oración que sigue no se oye bien). Vocalización (continúa una imitación de las gaviotas que revolotean sobre la ballena muerta cuando va siendo arrastrada por la corriente hacia la playa). Vocalización. *La estoy esperando. Hablo del aceite de ballena que pronto hará relucir los negros guijarros de Kasten* (una bahía sobre la costa norte de la Isla Grande).

30. Canto chamánico para despejar el cielo nublado en caso de lluvia o nevada.

Que (el cielo) *se corte* (que se "corten" las nubes y desaparezcan). *El cielo encapotado.* Repetición. *Que no me empapen de lluvia. ¿Por qué llueve tanto? Que* (la lluvia) *regrese a su casa de Aim-shoink* (cielo del norte asociado con la lluvia). Repetición (soplidos, más que vocalizaciones, para hacer que se alejen las nubes). (Lola se rió aquí, recordando a un amigo, Kankot, famoso por sus travesuras, que simulaba pedorrear a las nubes mostrándoles el trasero para agraviarlas con el objeto de que se fueran de vuelta a su casa, a la Cordillera de Aim-shoink.)

31. Canto chamánico del rito peshere.

Este pertenece al grupo haush, que habitaba el extremo

sudeste de la Isla Grande. *Peshere, kaiyire* (la última palabra es selk'nam, sin traducir*). Eso sí, todo el día, toda la noche* (está dicho en castellano, con el significado de que los chamanes cantarán esta composición día y noche)...Vocalización...

32. Canto entonado por las mujeres, que no eran necesariamente chamanes, durante un eclipse lunar, cuando los espíritus de los chamanes emprendían el vuelo para visitar la luna. Solamente vocalizado.

33. Lamento de Otrich, abuela materna de Lola. Solamente vocalizado[12].

34. Canto chamánico de Anik, el primer marido de Lola, que entonaba este cántico cuando hacía su aprendizaje para ser chamán, pero nunca lo logró. Solamente vocalizado.

35. Canto chamánico de Anien.

Es otro que, como Anik, nunca llegó a ser chamán y cantaba esta composición con la esperanza de adquirir poder.

36. Lamento de Lola; canto de luto por sus hijos mayores, que pertenecían, lo mismo que el marido, al cielo del norte.

Vocalización... *En las alturas* (referencia al cielo del norte) *mi padre* (hijo) *fue herido* (murió). *Kualchink* (evocación del haya y del origen de la muerte). *Aim-shoink* (evocación del cielo del norte). (Cayó*) muerto de hautre* (enfermedad infligida por un chamán). *Su padre se llevó a mi hijo a Aim-shoink*...Vocalización... *Estoy apenada por mi hijo que murió de hautre*. Repetición...Vocalización... *El hermoso* (su hijo). Repetición. *No me queda nadie*...Vocalización... *En las alturas* (evocación). *Mis dos hijos heridos* (muertos, evocación). *Estoy acá en Aim-shoink. Mi marido* (evocación)...Vocalización... *el hermoso, estoy allá en Aim-shonik. Mi padre* (hijo) *herido* (muerto) *por causa de hautre*.

37. Lamento de Lola, para sus otros hijos. Solamente vocalizado.

38. Lamento de Ejih, madre de Lola, que esta última cantaba en su memoria. Solamente vocalizado.

39. Lamento de Otrich (véase canto nº 33). Solamente vocalizado.

40. Lamento de Amilken; narra una parte del mito del guanaco incestuoso (véase capítulo VII, canto nº 42 para una versión más completa, transcrita del selk'nam).

41. Lamento de Noshitin. (Tanto esta persona como las siguientes son mujeres). Solamente vocalizado.

42. Lamento de Hakenpar. Solamente vocalizado.

43. Lamento de Hortil. Solamente vocalizado.

44. Lamento de Shiker. Solamente vocalizado.

45. Canto de cuna.

La letra consiste en la repetición de la palabra *álá*, que significa nene o bebé.

46. Canto aprendido en una misión salesiana.

Cerca Diosi (chapurreo en castellano con el sentido de "cerca de Dios"). *Soki* (palabra selk'nam que significa dos, evocación de Dios y Cristo). Repeticiones.

47. Canto también aprendido en la misión salesiana.

Lo que se recita puede haber sido originariamente "*saecula saeculorum*", parte final de la plegaria católica en latín.

ANALISIS DE LA METRICA DEL CANTO ONA DE ALAN LOMAX

Se trata de un método que consiste en evaluar de una manera sistemática la ejecución de canciones grabadas aplicando una serie de medidas descriptivas, como por ejemplo:

1. El grado de repetitividad en el texto.

2. El tipo de métrica que se presenta a lo largo de toda la ejecución: métrica regular, irregular o libre.

3. El tipo de forma del canto: letanía o estrofa.

4. El número de frases (musicales) de la forma: 1, 2, 3, 4 ó más.

5. La amplitud promedio de los intervalos predominantes en el canto, ya sean diatónicos, menores que el diatónico, o mayores.

6. El predominio de la nasalidad o del respaldo, y otras cualidades en la ejecución del canto.

Para una exposición más pormenorizada de este método de evaluación, el lector puede remitirse a *The Good and the Beautiful in Folksong* (Lo bueno y lo bello en la canción folklórica) y *Special Features of the Sung Communication* (Características específicas de la comunicación cantada). El libro del código se publica en *Folk Song Style and Culture* (en prensa, publicado por la Association for the Advancement of Science).

Mediante la aplicación de 37 escalas de evaluación –semejantes a las de nuestro ejemplo– se analizó una gran cantidad de canciones provenientes de más de 300 culturas.

Pasada la información a una computadora, se obtuvieron perfiles de ejecución de cantos según las culturas y las áreas culturales. A este banco de datos se incorporaron dos grupos de cantos originarios de dos culturas fueguinas, la ona (selk'nam) y la yámana; procedían de la colección que Charles W. Furlong recopilara en Tierra del Fuego, República Argentina (1907-08). No se ha hecho un estudio detallado de los cantos de Lola. Cuando por primera vez Victor Grauer y yo escuchamos la colección presentada por la doctora Chapman, fue tanta la semejanza que le hallamos con las que habíamos estudiado en la colección de Furlong, que no fue necesario otro análisis para dar una estimación preliminar.

Se dispone de un programa computacional para establecer una comparación entre los perfiles –tales como los que estipula "el estudio de la métrica" para el estilo de canto– y la evaluación de similitudes entre ellos. Cuando con este programa se comparan los perfiles de ejecución de 56 regiones del mundo, se obtiene el siguiente conjunto. Esta lista abarca todas aquellas áreas que tienen mayor semejanza con Tierra del Fuego por encima de un nivel del 70%, y que representa aproximadamente 1/5 del total de 56.

74% América Artica
Australia

72% Amazonia Interior
México
Cazadores del sudoeste (EE.UU.)

71% El Caribe
América Central
California
Costa Noroeste (Canadá)
Asia Artica

70% Zonas boscosas del oeste (EE.UU.)
Praderas (EE.UU.)

Se advierte que el estilo de canto fueguino excluye similitudes con otras regiones del mundo a favor de los pueblos primitivos de América del Norte, América del Sur, Siberia y Australia. Así y todo, pareciera que Tierra del Fuego forma parte de un arcaico estilo circumpacífico que se halla exclusivamente entre los pueblos primitivos del Océano Pacífico, desde Australia hasta Siberia, en América del Sur, pero especialmente en América del Norte. En nuestro estudio habrían aflorado más similitudes con los estilos de Sudamérica, creemos, si nuestra muestra sudamericana hubiese sido más completa. Las áreas culturales con las cuales exhibe mayor afinidad el estilo fueguino se caracterizan por modos de producción primitivos tales como la caza, la pesca, la recolección y el pastoreo de renos. Esto se ve confirmado por otra operación de computadora en que se ha calculado la similitud de Tierra del Fuego con las seis

regiones principales del mundo. En ella, el par que forman selk'nam y yámana aparece como el más semejante a mayor número de culturas de Sudamérica y Norteamérica, con respecto a otros lugares. Dicho de otro modo, el estilo de ejecución fueguina parece ser un prototipo de la Amerindia.

Detengámonos ahora en los puntajes de semejanza para el perfil del canto ona. La siguiente es una lista de las tasas máximas del 5% de similitud para el estilo. Aquí se ha calculado su semejanza con una muestra de otras 233 culturas de todo el mundo.

Orden de rango de similitudes onas:

83% yámana

79% chukchees
yukaguires

78% tarahumaras

77% tungus
cunas
samoyedos
ostiakos

76% lacandones

75% yaquis

74% lapones
guajiros

Los perfiles de estilo entre selk'nam y yámana guardan mucha similitud entre sí y muchísima menos con respecto a cualquier otra cultura, lo cual indica que el estilo musical fueguino se ha desarrollado durante un tiempo prolongado en un estado de aislamiento. Por otra parte, el estilo ona tiene una asombrosa similitud con un estilo de canto hallado entre los primitivos pastores de renos y cazadores de la Siberia en torno del Círculo Polar Artico, desde los chukchees hasta los lapones de Noruega septentrional. Tal vez ello sea una prueba de su considerable

antigüedad. Las otras culturas que integran el mismo conjunto que los selk'nam son sencillos productores organizados en bandas, y poseen una estructura social simple y conservadora. El estilo de ejecución selk'nam-fueguino acaso nos esté mostrando el modelo de comunicación que acompañó a los emigrantes a través del Estrecho de Behring en su larga travesía por todo el hemisferio occidental hacia el sur.

Existe otro programa (computado) que permite echar un vistazo a las características principales de ese estilo de canto siberiano-americano. Comparamos los perfiles de Tierra del Fuego y del Asia ártica para llegar a determinar cuáles son los rasgos que causan tan extraordinaria semejanza. Lo que hallamos corresponde, en buena medida, a lo que se oye en las grabaciones de la doctora Chapman y a lo que nos dicen Hornbostel y otros autores acerca de los cantos onas.

La mayoría de las canciones constituyen un solo entonado por el cantor con una articulación glótica muy marcada, áspera y nasal (en la colección de Furlong). Y sin embargo, en ningún momento este estilo llega a exhibir la fuerza y el volumen que tienen muchos otros cantos indígenas americanos. En realidad, el ataque de la voz es bastante moderado; ni demasiado agudo ni demasiado grave en cuanto a altura, ni demasiado elevada ni demasiado baja en volumen, ni tensa ni distendida. A la manera de la mayoría de los amerindios, los cantores emplean normalmente una métrica regular, que conservan rigurosamente. Cuando lo hacen a coro, cantan rítmicamente al unísono con mediano o escaso ajuste. La forma del canto consiste en una simple letanía de una o dos frases musicales, con poca o ninguna ornamentación. Otros recursos tales como el glissando o el melisma apenas si se emplean, y sólo modestamente.

El texto consiste, en su mayor parte, en reiteraciones con un característico empleo amerindio de las palabras cantadas que carecen de sentido, o en sílabas.

Para resumir esta descripción, digamos que este antiguo estilo de canto, arraigado en Siberia –que se presenta en bandas de cazadores conservadores de varias partes de América y que tal vez se haya preservado mejor entre los onas y yámana de Tierra del Fuego– es un canto de ejecución en solo, de fuerte emisión glótica y compuesto en métrica regular. Los textos repetitivos están a cargo de una o dos breves frases melódicas, sin mayor variedad y carentes de otros rasgos estilísticos notables. Este estilo modesto, más bien moderado en el tono, parece haber sido el que

emplearon los chamanes de las primitivas bandas de cazadores, pescadores y pastores de Siberia y de América durante muchos milenios. Es para nosotros una gran fortuna que el estudio de la doctora Anne Chapman sobre los cantos de Lola nos haya aportado un rico enfoque de las ideas, los conceptos y los propósitos de esta antigua forma de comunicación humana.

Este texto fue traducido del inglés por Nelly E. Bugallo. Acompaña un álbum (nº FE 4176) de dos discos con 47 cantos chamánicos y lamentos, publicado por Folkways/Smithsonian Records Album. 955 L'Enfant Plaza, Suite 7300, Washington, DC 20560. Estos discos también se encuentran disponibles en formato cassette con la misma numeración. Las notas descriptivas y transcripciones de textos han sido realizadas por Anne Chapman (CNRS, París); el análisis métrico, por Alan Lomax y la cinta maestra por Jean Schwarz. Este trabajo contó con la cooperación del Musée de l'Homme, París.

La autora desea expresar su agradecimiento al Centre National de la Recherche Scientifique (París), al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Buenos Aires) y a la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (Nueva York) por las subvenciones que permitieron realizar el trabajo de campo en Tierra del Fuego durante diversos períodos entre los años 1966 y 1976.

Agradezco a Gilbert Rouget el esmero que puso en leer este texto.

CAPITULO VII
CANTOS SELK'NAM DE LA GRAN CEREMONIA DEL HAIN

En 1966 también se grabaron cuarenta y dos cantos que componen el volumen II, todos ellos también en la voz de Lola Kiepja[1], quien tenía aproximadamente noventa años. Ella falleció el 9 de octubre de ese mismo año.

En las notas que acompañan el álbum del volumen I (véase capítulo VI), el lector hallará un resumen de la cultura selk'nam, una descripción del estilo de música vocal, referencias bibliográficas sobre el tema y grabaciones anteriores, así como una breve reseña sobre la vida de Lola Kiepja y las circunstancias en que se hicieron los registros.

Agregamos aquí que esta cultura pertenecía al tipo de culturas cazadoras-recolectoras. Pero es seguro que la cultura selk'nam encajaba en la antigua tradición de la caza, típica de la inmensa área que se extiende por casi todo el territorio del Uruguay y la Argentina[2]. Los selk'nam mantenían contacto con sus vecinos en la Isla Grande: al sudeste con los haush, de cultura muy parecida; y al sudoeste con pueblos canoeros, los yámana y los alakalufes. Puede decirse que la selk'nam es una de las manifestaciones culturales mejor documentadas de la gran área austral de América del Sur.

Cuarenta de los cantos que se presentan aquí pertenecen al Hain[3]. Representan dos categorías sociales de la música del ritual Hain. Los primeros veinticinco cantos están asociados con los espíritus, con las danzas y juegos, y forman parte integral de la ceremonia. Algunos los cantaban hombres desde el interior de la choza ceremonial o en escena, aunque la mayoría eran cantados por mujeres desde el campamento. Los restantes quince cantos tenían su nombre especial: *k'méyu*. Los cantaban exclusivamente las madres de los jóvenes varones que eran iniciados durante la ceremonia. Todos esos cantos se transmitían de generación en generación, prácticamente sin cambios.

En 1923 el etnólogo Martin Gusinde participó en uno de los últimos Hain. Es el único europeo que vivió la experiencia de la ceremonia en su totalidad. Donó 360 ovejas que compró en una estancia del lugar para alimento de los participantes. A él y a sus informantes les debemos la mayor parte de lo que se conoce acerca del Hain.

En *Die Feuerland Indianer, Die Selk'nam* se dedican casi trescientas páginas exclusivamente a esta ceremonia[4]. Existen, con todo, otras pocas referencias valiosas, así como la información que alcancé a recoger de los últimos sobrevivientes de esta cultura[5]. Por cuanto sé, el Hain se llevó a cabo por última vez en 1933, ocasión en la que asistieron sólo algunas familias[6].

Hasta poco antes de 1880, aproximadamente, el pueblo selk'nam solía vivir en pequeños grupos, que se trasladaban bastante de un lado a otro, aunque lo hacían dentro de un "territorio" determinado (*haruwen*). El Hain no sólo reunía a gran cantidad de individuos sino que también daba ocasión a que permanecieran en un mismo lugar durante períodos relativamente largos. En 1923 el Hain duró cincuenta días; el año anterior había durado cuatro meses. A Gusinde le informaron que antiguamente el Hain llegaba a durar un año, y a veces más. Pero esto sólo era posible porque los participantes trasladaban varias veces el emplazamiento de la ceremonia del Hain. No era raro que se volviese a utilizar las mismas chozas ceremoniales de los años anteriores. Las ubicaciones apropiadas para celebrar el Hain eran bien conocidas.

Es probable que se hayan celebrado Hain con mucha frecuencia en determinados lugares de la isla antes de que el hombre blanco la ocupara. A juzgar por el entusiasmo que generaba, la asistencia debe haber sido numerosa. Si, tal como calculaba Gusinde, la población de selk'nam y haush alcanzó en sus últimas épocas (antes de 1880) una cifra que oscilaba entre 3.500 y 4.000 personas, entonces para el Hain bien pudieron haberse reunido trescientas.

Tengo la impresión de que las noticias sobre este acontecimiento se difundían con mucha celeridad por la isla. Los vínculos de parentesco formaban una red que ligaba a toda la población, así fuera de una manera laxa. En el siglo XIX, antes y después de la llegada de los blancos, se produjo un cierto número de matrimonios entre los selk'nam y los haush a pesar de que hablaban lenguas diferentes, y la palabra Hain pareciera ser de origen haush. La ceremonia presentaba alguna variación entre los selk'nam de la parte norte y los de la parte centro-sur de la isla, y entre los haush la ceremonia tenía algunos espíritus que diferían, por ciertos rasgos, de los del Hain selk'nam. Por lo demás, es bien probable que ninguna ceremonia se repitiese tal cual de un año a otro, aunque los espíritus de Xalpen y Shoort estaban siempre presentes en todas las celebraciones. El consejero del Hain, en compañía de los demás hombres, resolvía de un día para otro, llegado el caso, qué escenas

se habría de ofrecer. A excepción del único "espíritu" que aparecía día tras día (Shoort) y del "rito de iniciación" (*rite de passage*) del primer día, las escenas no tenían un orden fijo. Salvo dos escenas y la matanza ritual de los hombres, las escenas se repetían tantas veces como lo decidieran los directores, y además, por una u otra razón, algunos de los "espíritus" podían no ser representados. Cabe añadir que si las mujeres deseaban ver un determinado "espíritu", el cantar de ellas podía "provocar" que apareciese.

En líneas generales, puede afirmarse que el propósito del Hain era triple:

1. Se iniciaba ritualmente a los jóvenes varones a la adultez y se los sometía a un período de adiestramiento que se prolongaba durante todo el transcurso del Hain. Se les enseñaba las tradiciones religiosas y míticas que eran exclusivas, en parte, de los hombres; el comportamiento ético correcto, las técnicas y las exigencias de la caza.

2. Era igualmente importante la "instrucción" que recibían las mujeres, la cual afirmaba la dominación social masculina. A menudo los "espíritus" las amenazaban y les infligían castigos.

3. También el Hain se constituía en el principal foco del intercambio social. Congregaba a personas que rara vez tenían oportunidad de encontrarse y mitigaba los conflictos. Además, era fuente de expresión artística y de expansividades para todo el mundo. Prestaban mucha atención a los más pequeños detalles de las escenas: la actuación de los "espíritus" (hombres disfrazados), los cantos, las danzas y los juegos. Aunque el papel de las mujeres en el Hain era diametralmente opuesto al de los varones, es evidente que había momentos en que ellas también lo disfrutaban y se divertían.

LA IDEOLOGIA DEL HAIN

El fundamento ideológico del Hain era contrario a la mujer en un sentido muy riguroso. Hay varios mitos que explican el origen de la ceremonia Hain de manera diacrónica. Los tres mitos Hain publicados por Gusinde son extensos y detallados. Aquí nos referiremos exclusivamente a su contenido ideológico, ateniéndonos a un mito titulado "El origen del *klóketen* de las mujeres"[7].

En la época de *hóowin* (el tiempo mítico) las mujeres gobernaban sin misericordia a los hombres. Los obligaban a cazar, a procurar todo lo necesario para la subsistencia, a cuidar de los hijos y a realizar las tareas domésticas. Mientras los hombres estaban ocupados en trajinar de la mañana a la noche, las mujeres se instalaban a sus anchas en la choza ceremonial, en el Hain, al cual les estaba prohibido acercarse a los varones y mucho menos entrar. Si a tanto se hubiesen atrevido, ellas podían llegar a darles muerte. Pero tal idea nunca se les habría ocurrido, agobiados como estaban por las pretensiones sobrenaturales de las mujeres. La figura femenina más extraordinaria era Luna, ya que no sólo era una mujer chamán de inmenso ascendiente y la jefa indiscutida de las mujeres y, por ende, de los varones, sino que también era ella quien dirigía y decidía todo lo que sucedía durante la celebración del Hain. Era un personaje tan poderoso que aun "hoy en día", tras el espectacular triunfo de los hombres, sólo ella, única entre todas las mujeres de la época *hóowin*, todavía exige respeto e inspira temor, sobre todo cuando entra en eclipse[8]. Durante la época del reinado de Luna, su marido, Sol, cumplía las humillantes tareas que le estaban destinadas en razón de su sexo. Se conserva la memoria de la hija de ambos, Tamtam (canario), en uno de los cantos de la ceremonia[9].

Cada tanto, Luna resolvía que se celebrase un Hain para que las jóvenes fueran introducidas a la vida adulta y, asimismo, para que los hombres recordaran que los espíritus eran aliados indiscutidos de las mujeres. Los preparativos de la ceremonia se realizaban bajo el más riguroso secreto, tal como "hoy" ocurre con los varones. Luna decidía qué mujeres iban a personificar a los distintos espíritus. Una vez listas la pintura y las máscaras, las que iban a actuar ensayaban la postura, el paso y los ademanes de los espíritus que iban a encarnar. Algunos espíritus (así se les decía a los hombres) surgían en la choza ceremonial, el Hain, desde las profundidades de la tierra para participar en la ceremonia. Los otros descendían del cielo generalmente por la noche. El espectáculo tenía que inspirarles admiración y temor

a los hombres para estimularles la imaginación, de manera que se les reforzara su sometimiento. A aquellos cuya conducta dejaba algo que desear o que llegaran a rebelarse, el espíritu (Shoort) que diariamente visitaba el campamento, morada de hombres y niños, los iba a buscar para castigarlos. La ceremonia los sobrecogía y angustiaba, llevándolos al límite de su aguante. Jamás hubieran osado rebelarse contra el matriarcado porque bien sabían que los poderes que regían el universo habían decretado, para siempre, que las mujeres fuesen los amos.

Una vez comenzado el Hain, un terrible espíritu-monstruo femenino salía cada tanto de las entrañas de la tierra en la choza ceremonial y entraba en funciones. Su nombre era, y todavía es, Xalpen; por su glotonería, se deleitaba ante la inminente ocasión de saciar su descomunal apetito con la carne de guanaco que los hombres le habrían de traer. Era también peligrosamente caprichosa aun para con las propias mujeres (así se les hacía creer a los hombres) y en cualquier momento podía volcar su ira contra las que estaban reunidas en la choza Hain, y exterminarlas. De tal modo, los hombres se veían acosados por partida doble: por la necesidad imperiosa de ofrecer a Xalpen la mayor cantidad de carne que pudieran obtener yendo constantemente a cazar y por la amenaza de que, pese a todos sus esfuerzos, en un ataque de furia, Xalpen se lanzara a una matanza de las mujeres. Mientras tanto, en el Hain, las mujeres estaban dándose un festín con la carne destinada a Xalpen, y hacían mofa de la simpleza y estupidez de los hombres.

A los hombres rara vez se les mostraba a Xalpen, pero sabían cuándo había salido de su morada subterránea para aparecerse en el Hain, porque entonces las mujeres daban gritos aterrorizantes al tiempo que sacudían las paredes de la choza y atizaban el fuego haciendo que asomaran chispas y llamaradas por la parte superior. Golpeaban el suelo con cuero de guanaco enrollado a fin de simular los sordos gritos de Xalpen. Los otros espíritus aparecían con menos alharaca y los anunciaba el canto de las mujeres desde el interior del Hain para concitar la atención del público masculino.

Así había ocurrido siempre hasta que un día Sol, al volver de su cacería cargado con un guanaco que había matado, inadvertidamente llegó muy cerca del Hain. De pronto oyó las voces de dos mujeres. Depositó silenciosamente su carga y se aproximó a hurtadillas para espiarlas desde más cerca y las vio ensayando las partes que iban a representar en la ceremonia, riendo y comentando en tono burlón de cómo se iban a divertir cuando hicieran creer a los hombres

que los espíritus eran reales. Sol estaba pasmado porque no sólo las había visto sino que también les había oído sus comentarios llenos de cinismo. Estaba atónito y perplejo, pero a poco comprendió la verdad, que toda la ceremonia era una superchería de las mujeres para mantener sometidos a los hombres. Salió de su escondite y gritó: "¡Mujeres falsas! ¡Así es como habéis estado engañando a los hombres! ¡Ya lo sé todo!"

Cuando en el campamento los hombres se enteraron de lo ocurrido, se enfurecieron. Pero, al igual que Sol, también ellos contuvieron su indignación y entre todos se dedicaron a elaborar un plan para derrocar a las mujeres. El plan se llevó a cabo con buen éxito. Armados de garrotes irrumpieron en la choza Hain mientras Sol rugía a voz en cuello: "¡Ultimad a las mujeres!" A esto siguió la matanza de las mujeres: el marido mató a su esposa, el padre mató a su hija. Sol se atrevió a atacar a Luna, su indómita mujer, la gran manipuladora. Pero al derribarla los cielos temblaron y, bajo los golpes, Luna cayó de bruces sobre el fogón. Aún no estaba vencida del todo. Logró escaparse al cielo y se transformó en la luna. Sol se lanzó tras ella y se convirtió, a su vez, en el astro diurno, y así Sol habrá de perseguirla por siempre sin alcanzarla jamás. Y para siempre Luna se quedará mirando hacia la tierra, su cara tiznada, surcada por las cicatrices de las heridas que le infligieron en la gran rebelión.

Jamás perdonará a sus enemigos, los varones. Pero ellos habían ganado la gran batalla. Todas las mujeres, jóvenes y ancianas habían sido o desterradas o abatidas. Sólo quedaron las niñas inocentes y las criaturas, ya que ignoraban la perfidia de sus madres y hermanas. Entonces, se emprendió la larga marcha en busca de los últimos límites del universo. Durante todo ese tiempo los hombres guardaron duelo por sus mujeres.

Por fin, siempre en el tiempo mítico, los hombres se apoderaron del Hain inaugurando así su dominio sobre las mujeres y la sociedad patriarcal. Se disfrazaron, entonces, de los mismos espíritus que las mujeres habían personificado en su Hain. No sólo hacían valer su poder ante ellas, sino que también vengaron las humillaciones que habían soportado sus primeros padres (del *hóowin*). Todos estos acontecimientos, y muchos otros que ocurrieron durante la edad épica, habían de ser resguardados con gran celo, en la memoria de los hombres, hasta el final de los tiempos.

Puede considerarse que los textos mitológicos que hemos resumido constituyen una ideología, puesto que aportan no sólo una explicación sino también una justificación del poder político

existente (patriarcado). "El secreto", en el orden político, sería una técnica para mantener sometido a un sector de la población: las mujeres. Esto queda aún más en evidencia por los comentarios de los hombres, tales como: "Cuando el Hain era de las mujeres [en el tiempo mítico], ellas hacían lo mismo que nosotros ahora". Por mucho que se maltratara a las mujeres durante la ceremonia Hain, los hombres disponían de una construcción perfectamente lógica mediante la cual quedaban exculpados ante sí mismos[10]. Esta ideología se caracteriza por ser inaccesible (en lo teórico al menos) para el sector oprimido de la población contra el cual está dirigida. Pero estas consideraciones nos alejan demasiado del propósito de estas notas y serán publicadas en un estudio aparte.

EL ESCENARIO

A la choza ceremonial se la denominaba Hain, así como a la ceremonia misma. Tenía una forma cónica, como los *tipis* de los indios de las praderas de América del Norte. Para vivienda de uso cotidiano los selk'nam solían construir chozas que tenían una forma similar; pero la choza del Hain era más grande, más firme y había sido construida de acuerdo con un plan riguroso. El material empleado era la madera de haya de la región (tres especies de *Nothofagus*). La estructura consistía en siete postes. La altura variaba, como también la circunferencia, en razón de la altura de los troncos disponibles. Se intentaba construirla lo más grande posible. Los selk'nam no poseían otro medio para transportar cargas que no fuese su propia fuerza física. Esa era una razón suficiente para erigir el Hain en las proximidades de los árboles. Según Gusinde, la choza ceremonial de 1923 tenía ocho metros de diámetro y seis de altura en su parte central. La entrada era muy ancha: cuatro metros con treintaicinco centímetros, vale decir más de la mitad del diámetro. Esta amplitud permitía que salieran y entraran con comodidad de la choza los hombres que llevaban puesta las máscaras altas y cónicas.

La entrada siempre miraba hacia el este y, como es de esperar, cada uno de los siete postes principales estaba orientado cuidadosamente. Representaban los cuatro puntos cardinales y cada uno de los tres restantes tenía una ubicación intermedia.

(página siguiente)
47. Dos Koshménk junto a la choza del Hain. Fotografía de Martin Gusinde.





Cada poste llevaba un nombre. Los postes del este y del oeste eran los más importantes. Estos y los postes del norte y del sur eran superiores a los otros tres. Esta jerarquía, como también las denominaciones, venían fijadas por la tradición. Hay un mito que relata cómo construyeron el primer Hain masculino los "superhombres" de *hóowin*, que tallaron los siete pilares de piedra. La choza simbolizaba diferentes esferas del universo y este modelo se concretaba, asimismo, sobre la tierra, vale decir en la isla que habitaban los selk'nam y los haush.

A todo aquel que entrase en el Hain, cosa que hacían todos los hombres, el consejero le asignaba un lugar junto al poste que le correspondía a su "tierra" (*haruwen*), el territorio del grupo paterno donde, por lo general, había nacido. Los territorios en que se dividía la isla llegaban probablemente a más de ochenta y a cada uno le correspondía uno de los siete puntos llamados "cielos" (*sho'on*)[11]. En ciertas oportunidades durante la ceremonia, los adultos se pintaban todo el cuerpo con los símbolos de sus respectivos "cielos", pero, por lo que sabemos, a la choza no se la pintaba o adornaba de ninguna manera.

Al comenzar la ceremonia se encendía una fogata en el centro de la choza y se la mantenía encendida durante casi todo el transcurso de aquélla. Una línea imaginaria de este a oeste que se consideraba sumamente peligrosa corría desde la entrada, a través del fuego, hasta el fondo de la choza. Representaba una grieta o abismo que se hundía en las profundidades de la tierra. Se decía que el fuego surgiría a través de esta hendidura y ciertos espíritus ascenderían al Hain atravesando el fuego. Se tomaban grandes precauciones al entrar a la choza para no pisar o traspasar dicha "hendidura". Si se entraba por la derecha hacia el norte, no se podía ir hacia el sur de la choza, salvo que se volviera a entrar por el lado izquierdo.

Se tenía mucho cuidado al elegir el emplazamiento. De preferencia, al filo de la arboleda. La entrada del Hain que daba hacia el este, siempre miraba hacia el bosque, fuera de la vista de las mujeres. Era imprescindible que hubiese un área bastante amplia y llana hacia el oeste, vale decir detrás de la choza. En la época de Gusinde, esta "pradera" o "prado" medía 200 pasos. El campamento, zona en que vivían las mujeres y los niños, quedaba ubicado justo frente a la parte trasera de la choza, al otro lado de la pradera. Esta pradera, que era un área libre, se puede denominar escenario. Debía asegurar un espacio suficiente para las representaciones, y al mismo tiempo una distancia adecuada

entre la choza y el campamento, a fin de que la entrada resultara invisible para el público, esto es, para las mujeres y los niños. A lo dicho, agreguemos que el sitio debía estar emplazado cerca de una fuente de agua y no demasiado lejos de las manadas de guanaco o de las focas. A veces, se celebraba la ceremonia en la costa, en las cercanías de alguna ballena varada. Solía darse comienzo al Hain en otoño o a principios del invierno, época en que abundaba la cría del guanaco y, en general, cuando los guanacos de cualquier edad habían alcanzado su peso máximo.

Gusinde anotó en 1923 que, de un día para otro, la choza ceremonial estaba ya construida. En épocas anteriores a la llegada del hombre blanco, del machete y del hacha de acero, cuando todavía se usaban herramientas de piedra, la construcción duraba mucho más. A menudo se reparaba una choza que se había usado con anterioridad.

Los "atuendos" (máscaras y otros disfraces) se confeccionaban esmeradamente con cuero de guanaco, corteza de árboles, plumas y pinturas. Las máscaras y trajes se rellenaban con hojas y pasto, y los adornaban pintándoles dibujos simbólicos. Si se daba el caso de que se hubiera celebrado un Hain poco tiempo atrás en la vecindad, se sacaban las máscaras de los escondites del bosque, se las reparaba y se las volvía a emplear. Los varones tenían especial cuidado en que las mujeres y los niños nunca vieran una máscara sin su portador, para que ignorasen la existencia misma de las máscaras.

El maquillaje consistía sobre todo en pinturas cuyos colores recorrían la gama que va del negro al blanco, pasando por el gris, y del rojo oscuro al amarillo. Se usaban diferentes clases de arcilla para la mayor parte de las pinturas. La preferida era una arcilla ferruginosa llamada *ákel* que, una vez caliente o quemada, se volvía color granate. También se empleaba como ingrediente la tiza natural, carbonilla de fogón y huesos de guanaco quemados. Por lo común, se los mezclaba con grasa animal o, en algunos casos, con saliva. Las mujeres eran las responsables de proveer pintura en abundancia a los emisarios de los espíritus durante todo el transcurso del Hain. Me dijo Angela Loij: "Los espíritus no parecían hombres. No se podía imaginar que lo fueran".

EL *KLOKETEN*

Para el joven iniciado, el Hain no era solamente un rito de iniciación sino también una prolongada experiencia de aprendizaje. Esta es, sin duda, una de las razones de su larga duración. Durante su iniciación, al joven se lo llamaba *klóketen*. Para la niña o la joven no existía ninguna iniciación formal; pero todo adolescente varón, sin excepciones, debía someterse al Hain. Al joven reacio o lerdo se lo podía obligar a ser *klóketen* una segunda, o aun una tercera vez, si los mayores no se daban por satisfechos con los logros conseguidos tras el primer Hain. Si a un joven se lo obligaba a someterse a tres ceremonias y si éstas eran poco frecuentes, podían pasar años antes de "graduarse". Un hombre no se podía casar sino después de "haberse recibido". No sin razón, Lola y otros pocos descendientes de indígenas, cuando se referían al Hain, lo llamaban "colegio" en castellano.

En épocas normales (antes de la llegada del hombre blanco), el *klóketen* tenía alrededor de dieciocho años. Hacía tiempo que había dejado atrás la pubertad y probablemente, ya había tenido relaciones sexuales. Gusinde destaca lo excepcional del hecho de que en 1923 hubiera dos *klóketen* de sólo 14 y 16 años, y de que los hombres se mostraban considerados con ellos en razón de su corta edad. La preferencia por una edad más adulta es normal si se tiene en cuenta el vigor físico y el estado de alerta mental que se le exige al *klóketen*. Seguramente un adolescente no habría resistido ni las agresiones del rito de iniciación ni la prolongada disciplina y actividad extenuante que se les exigía a los *klóketen*.

La separación del joven con respecto al mundo de las mujeres y los niños era absoluta, o poco menos, mientras durase el Hain: se le ordenaba mantenerse alejado de la vista de aquéllos. Por esta razón, es comprensible la congoja de la madre del *klóketen* cuando éste se alejaba del campamento para dirigirse a la choza ceremonial. No volvería a ver a su hijo acaso antes del año, o aun después. Y cuando volviese, en cierto sentido, ya no sería más su niño. No sólo habría aprendido "el secreto" que lo empujaba hacia los cerrados ámbitos del mundo masculino y lo despojaba de su espontaneidad, sino que también habría ya sufrido la humillación, el hambre y la fatiga que lo endurecían. Este tránsito a la adultez es mucho más drástico que el que experimenta el joven de nuestra cultura, excepto en raros casos. Tal vez se lo pueda entender más cabalmente desde la perspectiva de las exigencias que se le imponía, entre los selk'nam, a la población masculina, en particular con respecto a la caza. Tengo la impresión de que esta actividad era sumamente

difícil. Recuérdese que el guanaco es un corredor muy veloz. Además, no está calculado el poder mortífero de la flecha con punta de piedra sin veneno lanzada por el arco, en este grupo indígena. El arco estaba muy bien hecho y era largo –la cuerda medía de 140 a 180 centímetros–, pero se necesitaba una gran musculatura y mucho entrenamiento para que resultase eficaz. Por lo demás, el cazador debía ser un corredor muy veloz y ésta es la razón principal de que la carrera fuese un deporte de competencia entre los selk'nam. El cazador se esforzaba en acercarse a su presa todo lo posible, independientemente de la certeza del disparo. Y después, si tenía exito, debía cargar con el animal muerto, de regreso. Por otro lado, el trabajo de la caza a menudo se aliviaba por ser una empresa comunal. Se podría decir mucho más sobre lo que exige la cacería del guanaco, pero aquí sólo quiero destacar que era una tarea ardua y agotadora. Esto no significa, con todo, que la carga de la economía pesara exclusivamente sobre los hombros de los varones. Las mujeres trabajaban tanto como ellos y aunque no se las adiestraba, se las sometía a una severa disciplina durante el Hain, como veremos más abajo[12].

PRIMER DIA: EL RITUAL DE INICIACION

Es imposible en tan corto espacio describir los variados momentos de esta larga ceremonia; sólo intentaremos destacar algunos de sus rasgos prominentes y ofrecer una impresión de su riqueza y dramaticidad a fin de ubicar los cantos en su contexto.

Llega el día inaugural. Es, con toda probabilidad, un día de otoño o de incipiente invierno. No nieva ni llueve, porque, si esto hubiese ocurrido, se habría postergado la inauguración, ya que la pintura que se aplican los hombres se correría y con ello se revelaría "el secreto". Si la suerte acompaña, es un transparente día de sol. Todo el mundo está expectante.

Los últimos preparativos llevan toda la mañana. Dentro de la choza del Hain, los únicos espíritus que aparecerán hoy (los Shoort) se colocan las máscaras con cuidado, y los hombres los ayudan a pintarse el cuerpo. Poco a poco, sin hacerse notar, la mayor parte de los hombres van dejando el campamento y se reúnen en la choza ceremonial. Allí se pintan con los dibujos geométricos que simbolizan sus respectivos "cielos". Mientras tanto, en el campamento, las madres de los jóvenes que serán iniciados, llamadas *kai-klóketen*, se ajetrean por sus hijos y pasan las últimas horas en su compañía, como si se despidieran de ellos para siempre.

Están acongojadas e inquietas. Las demás mujeres las acompañan y tratan de consolarlas y calmarlas. También las mujeres comienzan a pintarse el cuerpo con los símbolos de su filiación a sus "cielos". Los *klóketen*, seguramente, están tiesos y azorados, amedrentados por lo que les espera en la choza del "secreto". Los niños perciben la atmósfera y juegan menos que de costumbre.

Poco después de mediodía, los hombres en el Hain ya están preparados: pintados y a la espera. Los Shoort están listos para actuar. El consejero de la ceremonia, un hombre mayor, respetado y muy versado en materia de Hain, que a veces también es chamán, les indica a los hombres que tomen posiciones junto a uno de los siete postes principales. Cuidándose de no pisar la "hendidura" permanecen de pie, rígidos, formando una rueda de espaldas contra la pared de la choza. El fuego arde con vivacidad. De pronto empiezan a cantar en voz alta y amenazante *ho?ho?ho?* (nº 5). Ha comenzado el ritual del Hain. El canto continuará durante media hora, o acaso más. Cuando la gente del campamento oye por primera vez el canto, interrumpe toda actividad y aguarda. Todo calla, como si se hubiera transportado a otro nivel de la existencia. El *ho?ho?ho?* resuena estentóreo, con un ritmo enérgico.

La gente del campamento comienza a moverse de nuevo, pues ha llegado el momento de pintar a los *klóketen*. El supervisor del *klóketen*, denominado *k'pin*, que suele ser un poco mayor que él, llega a la choza de las madres para llevárselo. Lo escolta, tomándolo por el antebrazo izquierdo, mientras la madre, a la derecha, acompaña a su hijo entre sollozos y gritos. Avanzan hacia una choza de las cercanías que ha sido destinada al aseo y a la pintura ritual de los *klóketen*.

Al *klóketen* se le quita la capa de guanaco. Su supervisor le dice que se quede de pie, de cara a la pared de la choza y que levante bien alto los brazos. En la misma choza, otro *klóketen* se somete al mismo proceso. Están presentes la madres, junto con otras mujeres y con varios hombres, además de los supervisores. Mientras el supervisor le frota al *klóketen* el cuerpo, de arriba abajo, con un vegetal fibroso, las mujeres cantan *hoshócherikó* (nº 3, compás rítmico sin palabras).

Después el supervisor pinta al aspirante con la arcilla roja *ákel*. Gusinde hace notar que el color rojo es considerado particularmente

48. Shoort del noreste y del suroeste, Hain de 1923.
Fotografía de Martin Gusinde.



hermoso y agradable a los espíritus. Bien pronto, todas las mujeres empiezan a cantar *kot te hepé*, "su cuerpo se secó" (nº 4). La madre del *klóketen* entonces le pinta tres rayas verticales en el rostro (una sobre el hueso de la nariz y una a cada lado de la cara) mientras continúa el canto. También ella tiene pintado el mismo dibujo en la cara; hoy lleva puesta la vincha masculina, el *k'ochel*, y usa la capa con el pelaje vuelto hacia adentro, como acostumbran los hombres durante el Hain, si bien normalmente las usan con el pelo hacia afuera.

Cuando falta muy poco para terminar el pintado, hacen su primera aparición "en escena" dos Shoort (en el espacio llano que hay entre el campamento y la choza ceremonial) para expresar que están impacientes por recibir a los *klóketen*. Hacen su entrada por costados opuestos de la choza, mientras los hombres cantan *ho?ho?ho?* (nº 5), desde adentro.

Shoort es el espíritu más dinámico del Hain. Es, quizás, como explicaremos dentro de poco, el más temido por las mujeres y los *klóketen*. Es el marido de Xalpen, la temible, y mora con ella bajo la tierra. El abre el Hain, y el último día es el último en aparecer en escena. Es el único espíritu que actúa todos los días (cuando el clima lo permite); y también es el único espíritu ataviado que se interna en el campamento entre las mujeres y los niños. Estas visitas diarias eran muy temidas por las mujeres, como veremos más abajo.

Shoort es el más activo y el más pragmático de los espíritus. Al mismo tiempo, encarna la compleja estructura conceptual de la ceremonia. Aparece con diferentes atributos, y a veces de a dos. Hay siete "Shoort principales"; cada uno de los siete postes de la gran choza ceremonial y, por ende, cada uno de los siete "cielos" de la filiación territorial (y de linaje) de cada individuo selk'nam y haush.

Existen ocho denominaciones que se atribuyen a los Shoort que simbolizan el curso del tiempo durante el día. Por ejemplo, cuando un Shoort actúa a eso de las 14 horas, su atuendo representa al Shoort que se asigna a este lapso que recorre el sol en el cielo, es decir, las primeras horas de la tarde.

A cada uno de los Shoort le corresponde un nombre individual y un dibujo con pintura distintiva. Pero está adornado, en todos los casos, de círculos que se han dibujado con tiza. La pintura de la máscara es el complemento de la pintura del cuerpo. No tiene un rostro discernible. Antiguamente la máscara pudo haber sido cónica, como en la mayor parte de los otros espíritus;

pero en 1923 se parecía a un gorro puntiagudo que le ceñía la cabeza y el cuello. El espíritu del Shoort era de piedra y, por esa razón, quien lo representara no debía dar señales de que respiraba. Imitaba a la lechuza *k'tétu (Speotyto cunicularia* o *tyto alba*) con su movimiento de cabeza, tirón brusco y repetido. La musculatura de los hombres que lo personifican debiera ser dura como piedra. Se presenta siempre con los puños cerrados, el dorso de la mano vuelto hacia afuera. Al salir del Hain y al volver a entrar, se detiene, mira al público y hace el mismo ademán: alza los brazos con los puños hacia arriba como si flexionara los bíceps. Como los demás espíritus, nunca habla. Sus movimientos son rígidos y tajantes como para amedrentar al público.

No todos los Shoort entran directamente al campamento: al que lo hace se le exige un gran adiestramiento y aptitud. Entre todos los espíritus, éste es el de más difícil desempeño. Como se desplaza entre las mujeres y los niños, no puede permitirse ni el menor descuido, puesto que cualquier ademán que revelara su condición de hombre traicionaría "el secreto". Uno de mis informantes me contó que una vez un niño reconoció la verdadera identidad de un Shoort, por su manera de caminar.

Cada vez que un Shoort aparece en escena, las voces masculinas cantan *ho?ho?ho?* (nº 5) con una entonación monótona y pesada, desde el interior del Hain.

Sus servidores, los Haylían, son todo lo contrario del Shoort. Hay varios, y suelen aparecer de a dos. Ellos también están completamente ataviados con máscaras y pinturas; pero son cómicos, torpes y escandalosamente eróticos (por lo menos según Gusinde). Deberían vigilar a los *klóketen* que salen de caza, pero casi nunca lo hacen. En una de sus actuaciones para distraer a las mujeres, fingen que los *klóketen* se les han escapado. Entonces merodean en las proximidades del campamento, a la vista de las mujeres. Allí continúan la comedia; expresan su fastidio por haber dejado escapar a los *klóketen*, tropezando y cayendo agotados, o apoyándose pesadamente sobre un bastón con ambas manos. Hacen la pantomima de un juego sexual entre ellos dos, y entre ellos y las mujeres, con una exhibición tan "extremadamente lúbrica", que Gusinde se resistió a una descripción detallada. En respuesta, las mujeres les gritan, indignadas, entre risas y burlas. También los niños se suman a este juego. Los Haylían son ridículos pero no son amistosos.

Volvamos ahora al primer día. Una vez que los *klóketen* están pintados, los dos Shoort aparecen brevemente otra vez al ritmo del canto *ho?ho?ho?* (nº 5). Los supervisores cubren los

hombros de los *klóketen* con una capa de guanaco. Las mujeres siguen cantando "el cuerpo está seco", la pintura está seca (nº 4), al tiempo que se hace salir de la choza a los *klóketen*; acompañando al *klóketen* va el supervisor, y su madre, sollozante, a su derecha. Todos caminan con solemnidad, en compañía de las demás mujeres, hacia la choza ceremonial. La procesión hace un alto en el medio del escenario a mitad de camino hacia el Hain. Las mujeres se detienen y los hombres prosiguen su marcha. Las madres de los *klóketen* lloran sin cesar, pues es el momento final, el de la separación. Los *klóketen* y sus supervisores desaparecen por un costado de la choza ceremonial, y la mujeres y niñas del campamento les arrojan ceniza. El sollozo de las madres se extingue. Reina el silencio en el campamento y la atmósfera se carga de presagios. Las mujeres saben que los *klóketen* están a punto de soportar los momentos más difíciles y penosos de toda la ceremonia: han de someterse al ritual de iniciación.

Uno de los *klóketen* es guiado a la choza ceremonial[13]. Los hombres, cada uno con su dibujo pintado en el cuerpo, con la parte exterior de la capa vuelta hacia adentro y colgada de los hombros, están de pie en los sitios asignados. Forman una rueda contra la pared interior de la choza, y con la vista clavada en el fuego cantan *ho?ho?ho?* (nº 5), mientras hacen su entrada el *klóketen* y su supervisor. El consejero indica dónde ha de ubicarse el *klóketen*: al fondo de la choza, de cara al fuego. Pocos minutos después cesa el canto y el supervisor le quita la capa al *klóketen*. Este permanece de pie, a la espera, desnudo e inmóvil. De pronto, el consejero le grita: "¡Mira arriba!"

A partir de esto el supervisor, que ya está detrás de él, le toma la cabeza con las dos manos y le da un tirón hacia atrás y hacia arriba, manteniéndosela firme en esta posición. En ese momento, salta un Shoort delante del *klóketen*, como si surgiera del fuego, con los brazos arqueados hacia abajo y los puños cerrados. Al *klóketen* le sueltan la cabeza. El aterrador espíritu con máscara que está en cuclillas delante de él, le agarra las rodillas y, aferrándose a ellas, pugna por derribarlo. El trata desesperadamente de conservar su equilibrio y aprieta los brazos contra el cuerpo, pues así se le ha ordenado. Entonces el consejero le ordena ponerse las manos en la cabeza, entrelazar los dedos y estirar los codos hacia afuera. El Shoort se mueve en derredor, jadeando ante el *klóketen* desnudo, resoplando por la nariz y por la boca, como dominado por una gran excitación sexual. Siempre de cuclillas, balancea el torso y da embestidas con la cabeza agachada. Repentinamente aferra

los órganos genitales del *klóketen*, los aprieta con fuerza y acelera su jadeo. El *klóketen*, todavía con las manos entrelazadas sobre la cabeza, soporta el agudo dolor sin oponer resistencia. El supervisor lo mantiene firme. El Shoort sigue tironeándole y apretándole los órganos genitales durante un tiempo. Por último, les da un fuerte tirón con ambas manos, lanza un chillido escalofriante y se los suelta. Se le permite al *klóketen* bajar los brazos. Este permanece de pie, temblando y aturdido por el intenso dolor y aterrorizado por lo que puede venir después. Tras unos minutos de espera, Shoort se agacha otra vez y nuevamente se aferra a las rodillas del *klóketen*; pero, esta vez, lo derriba. Los hombres le gritan al *klóketen*: "¡Pelea! ¡Agarra al Shoort!"

Entonces el *klóketen* reacciona y comienza la lucha. Shoort gira alrededor del *klóketen* en cuclillas dando saltos; esquiva y ataca a su oponente asestándole golpes, en particular en los órganos sexuales. El *klóketen*, enfurecido por la tortura que ha debido soportar, se abalanza sobre el Shoort. Pero se le ha prohibido tocar, en absoluto, la cabeza o el cuello de su enemigo (la máscara). Todo obra en contra del *klóketen*, porque si le ganara al Shoort, el supervisor intervendría. Si el combate escapa a todo control, el Shoort llegaría inclusive a morderle los genitales al *klóketen* o a quemarlo con un tizón. El *klóketen* nunca debe vencer al Shoort. Cuando los dos quedan exhaustos, el consejero pone fin a la lucha y los hombres vuelven a entonar *ho?ho?ho?*

Ahora Shoort está en cuclillas –las manos entre las piernas–, deja caer un poco la cabeza y trata de dominar su respiración agitada. No bien el *klóketen* comienza a recuperarse cuando el supervisor, señalándole la cabeza de Shoort, le da una orden desconcertante: "¡Agárrala!" El consejero le dice: "¡Toca a Shoort! ¡¿Es de piedra o de carne?!"

Shoort se queda en la misma posición, impasible. El *klóketen* se le aproxima lentamente y lo roza apenas. Alentado por el supervisor, sigue pasándole los dedos por la cabeza y el cuello al Shoort. Incitado a continuar, finalmente le agarra la cabeza, le palpa la máscara y se la levanta. Mira con asombro el rostro ya desprovisto de máscara. Entonces, uno de los mayores le grita: "¿Quién es? ¿Podrá ser un *hóowin* [antepasado mítico]?" Otro agrega: "¿Quién podrá ser? ¿Acaso un *woo* [alguien del vecino grupo de los yámanas]?"

Pueden pasar unos minutos antes de que el *klóketen* reconozca al actor. Al hacerlo empuja al impostor, derribándolo y todos los hombres se echan a reír con ganas. El *klóketen* siente un gran alivio; está extenuado y, a la vez, exultante. Poco después, el consejero ciñe

la cabeza del *klóketen* con la vincha triangular de piel de guanaco (*k'ochel*), símbolo de hombría.

El rito ha finalizado. Ahora el *klóketen* sabe que Shoort no es más que un hombre y tal vez ya sospeche lo mismo de todos los demás espíritus. Luego se enterará en detalle de esto y de mucho más.

Algún tiempo después se le hará confesar si ha tenido relaciones sexuales (aunque, si ha sido así, no está obligado a dar el nombre de la muchacha), si ha robado, si ha sido irrespetuoso con la gente mayor, etcétera.

El primer día y a través de toda la ceremonia, el consejero y los demás mayores relatarán a los presentes dirigiéndose en particular a los *klóketen*, los mitos del Hain. Harán hincapié en la traición de las mujeres *hóowin* y en su indignante maltrato a los primeros Padres *hóowin*. Se les narrará a los *klóketen* muchas otras historias que explican los orígenes del mundo y de la sociedad. Se los instruirá acerca de los misterios de la naturaleza y de los animales, del viento y del mar, de las estrellas y del sol; y, sobre todo, acerca de la luna.

Se le advertirá al *klóketen* repetidas veces que jamás deberá revelarles "el secreto" a las mujeres, como tampoco mencionarles lo que sucede en el Hain. Una y otra vez se le avisará que, cuando vuelva a su vida normal, será espiado y, si deja escapar el menor indicio del conocimiento prohibido ante las mujeres y los niños, perderán la vida de inmediato él y la mujer a quien confió el secreto. Se le enseñará además a respetar a las mujeres y a las personas mayores, a compartir la presa que haya logrado cazar y a quedarse siempre con la peor parte; a ser generoso y responsable, a atender a su familia, y muchas cosas más.

Aunque los momentos más difíciles para él hayan sido los del dolor y la angustia que le infligió el Shoort, estará sujeto a disciplinas muy severas a lo largo de toda la ceremonia. A menos que sea para responder a lo que se le pregunta, no debe nunca hablar en el Hain. Sólo le está permitido reírse cuando desenmascara al Shoort. Debe estar muy atento a todo lo que se le cuenta y se le enseña en la choza ceremonial. Mientras esté sentado debe mantener las piernas estiradas hacia adelante, fijar la vista en el fuego y no mirar de un lado a otro. Para rascarse debe utilizar un palito del que lo han provisto y no las uñas. Se alimenta con frugalidad y no come ningún manjar tales como el hígado o el corazón del guanaco, como tampoco puede beber la sangre de este animal. Duerme poco, lo mantienen ocupado todo el día y

aun entrada la noche. A veces lo despiertan antes del alba para salir de cacería, la cual puede durar de tres a cuatro días. Su supervisor le impide relajarse. Tiene que pintarse todos los días. Se espera de él que mantenga siempre una conducta circunspecta y alerta. Después del ritual del Shoort, sin embargo, no se lo volverá a atormentar o torturar.

ESCENAS DIARIAS O FRECUENTES.

Cada día, mucho antes del amanecer, las mujeres se despiertan y se ubican afuera, de pie, cerca de la entrada de sus viviendas. Las madres de los *klóketen* comienzan a cantar el *háichula* (nº 1) y continúan, más o menos, por una media hora, Gusinde describe este canto como lúgubre, desagradable y angustiante. Pero, sin embargo, Lola me dijo que este canto convoca el amanecer. Las mujeres esperan que el alba traiga un alivio para los *klóketen*. Pocas horas después, habiendo retomado sus respectivas ubicaciones, ellas entonan *yóroheu* (nº 2), que significa "amanecer", para saludar al sol naciente.

Antes de que Shoort salga del Hain para realizar su visita diaria al campamento, los hombres lo anuncian entonando *ho?ho?ho?* (nº 5). Tan pronto lo oyen las mujeres, se disponen a recibir a Shoort. Todas, a excepción de las madres de los *klóketen*, se quedan en sus chozas y se ocultan cubriéndose con una piel de guanaco. Las mujeres no deben mirar al Shoort mientras éste permanezca en el campamento. Las madres de los *klóketen* están frente a sus viviendas, pero tienen la cabeza tapada con una capa de guanaco. Ellas y algunas otras, son las únicas mujeres a las que el Shoort trata con consideración. Todas las mujeres, jóvenes y viejas, deben cantar *ho?ho?ho?* durante todo el tiempo que él permanezca en el campamento.

Cuando Shoort llega, siempre viene acompañado de un chamán (*xo'on*) que no se separa de su lado, quizás para conferirle mayor autoridad. Si hay nieve en el suelo, el chamán irá cubriendo discretamente con nieve las pisadas del Shoort a medida que avanza. Pues siendo un ser sobrenatural, Shoort no puede dejar huellas de pies humanos.

Estas visitas diarias traen momentos de gran tensión para todas las mujeres, salvo para aquellas a quienes hace objeto de sus favores. Su estado de ánimo es casi siempre solemne, inflexible y tiránico. Viene para amenazar a las mujeres y para individualizar a las que deben ser castigadas por no haber ajustado su comportamiento

al modelo de la esposa sumisa, de trabajadora hacendosa, o porque, simplemente, ha entonado los cantos del Hain con algún desgano, u otras faltas. Si por cualquier razón, un hombre no está satisfecho con la conducta de su mujer, se lo confía a Shoort en la choza del Hain. En la próxima visita al campamento, el Shoort la buscará. Tal vez sólo procure amedrentarla sacudiendo la choza o arrojándole una canasta, mientas ella se acurruca bajo una capa de guanaco. Puede ser que la pinche con una vara o un palito; o que la golpee con mayor saña y, en el peor de los casos, llegue a derribarle la choza. Acomoda el castigo a lo que le hayan contado el marido u otros hombres, así como a su propio parecer o estado de ánimo.

Cuando Shoort abandona el campamento, las mujeres –las madres de los *klóketen* adelante– se precipitan hacia el límite del prado. Cantan, para despedirlo, *hó-kreek* (nº 6), que es, según Lola, otro nombre de Shoort. Antes de entrar de nuevo al Hain, Shoort flexiona los bíceps y luego desaparece por un costado con un gran salto hacia adelante lanzando los pies para atrás como si se zambullera en la tierra.

Durante todos los días de la ceremonia se oye a cada mujer que canta su propio *k'méyu*. ¡Ocurre a menudo que canten sus diferentes cantos simultáneamente! Este tipo de canto es obligatorio; dicen que agrada a Xalpen y a Shoort. La mujeres, también, esperan que obre en ayuda de los *klóketen* (nº 26, 27, 29-42).

La pareja formada por Hashé, el marido, y Wakús, la esposa (igualmente varón), suele visitar el campamento por la noche. Los dos son enviados de Xalpen y tienen como misión traer carne y pintura; (sobre todo *ákel*, la arcilla roja). Pero no son espíritus; porque, aunque se tiznan el rostro con carbón, no llevan máscaras. Se presentan con el pelo revuelto, una corona de ramas en la cabeza y sus capas de guanaco con la piel hacia adentro, Hashé, además, porta un bastón. Mientras se dispone a salir del Hain, los mayores cantan *hú ku húu* (nº 7), otro nombre de Hashé. Este mismo canto es entonado en lengua haush por la pareja cuando baja al campamento o incita a la mujeres a entregarle ofrendas. Ellas reciben a ambos con mucho entusiasmo; bromean y juegan con ellos. Se me ha informado que la pareja debe cantar en haush, pero no está en claro por qué razón. Cuando llegan, corren por todo el campamento. Entran a las chozas, simulan golpear a las mujeres, tragarse trozos de carne caliente o brasas, azuzar el fuego, y luego se arrojan sobre los camastros fingiéndose exhaustos. Hacen otras payasadas por el estilo, pero dando a entender en todo momento que han venido a recoger los obsequios. También las

mujeres juguetean y hacen chanzas con ellos. Una les acerca un trozo de carne, sólo para arrebatárselo tan pronto Hashé intente agarrarlo. Hashé recibe las ofrendas y se las entrega a Wakús para que cargue con ellas. Después de toda esta batahola, se alejan dignamente; Hashé con su bastón y Wakús con su cargamento de ofrendas para Xalpen.

Xalpen se presenta a menudo en la choza ceremonial y cuando aparece los hombres lanzan un aterrador grito de *wa*. Sacuden la choza del Hain mientras atizan el fuego para que las chispas salten por la parte superior. Si es de noche, los hombres se lanzan al "escenario" blandiendo antorchas encendidas, como huyendo de Xalpen. Golpean el suelo del Hain con cuero de guanaco enrollado para figurar los sordos gritos de Xalpen.

Xalpen es la figura más iracunda y abominable de todas las creaciones del Hain. Glotona hasta el canibalismo, ansía vehementemente ayuntarse con todos los varones y, en particular, con los *klóketen*, a quienes se lleva bajo tierra para saciar momentáneamente sus apetitos sexuales. Se dice que a veces abandona a los *klóketen* en el inframundo. Pero lo peor es que Xalpen es impredecible. No se alía con nadie. En cualquier momento puede desatar su ira sobre los hombres. Las mujeres tratarán de salvarlos en el gran momento de la crisis, como veremos más abajo. No obstante todo esto, Xalpen es la madre de un espíritu encantador: K'terrnen, una criatura engendrada por un *klóketen*.

Durante la ceremonia de 1923, Xalpen aparecía en el interior de la choza grande una vez cada tres días en promedio, enfurecida, exigiendo comida y amenazando con exterminar a los hombres. La repetición sostenida de esta escena, tan dramática, contribuye a mantener la expectativa durante esta prolongada ceremonia.

Acaso el canto de las mujeres *ha?ha?ha?* (nº 8) sea un desafío a Xalpen, ya que lo cantan sin temor. Cuando las mujeres oyen el griterío *wa* saben que Xalpen ha ascendido al Hain. Acuden corriendo con canastas repletas de hongos –a Xalpen le gusta toda clase de comida– y las colocan en el suelo tan cerca del Hain cuanto les está permitido, mientras siguen cantando (nº 8) con ánimo retozón. Inclusive compiten entre sí para ver quien corre más rápido.

Cantan *hoshr k'lish choucha* (nº 9), que significa "frente de piedra". También connota "cabeza dura", un insulto, si bien quiere decir "piedra" o "roca", con referencia a la parte superior del cuerpo de Xalpen. Lo cantan las mujeres mientras Xalpen se enfurece dentro del Hain. A mi entender, este canto tiene un doble



significado: las mujeres que lo cantan, lo profieren como un insulto y, a la vez, con la intención de que Xalpen lo reciba como una lisonja que aplaque su furia[14].

Muy pocas veces, o nunca, Xalpen es mostrada al público. En 1923 se la exhibió sólo una vez. Fabricarla requiere un cierto trabajo. Hay que construir un armazón de seis metros de largo atando varios arcos de caza en sentido longitudinal cruzados por otros transversales. Esta estructura se reviste de cueros de guanaco y se rellena con ramas, palitos, hojas y pastos. Luego se pinta la superficie con arcilla roja (*ákel*), y largas franjas blancas. Lola y Angela explicaron que Xalpen es mitad de piedra y mitad de carne. Pero volvamos al Hain. Ahora las mujeres, nerviosas, están de pie al borde del campamento; miran hacia la choza ceremonial creyendo que Xalpen puede aparecer en cualquier momento. Mientras tanto, los hombres empujan lentamente la estructura hasta un costado del Hain, para permitir que el público (las mujeres y los niños) perciban la parte delantera ("de piedra") del cuerpo de Xalpen. Rápidamente la retiran de la vista y la esconden. Xalpen es el único espíritu representado por medio de una efigie. A veces en lugar de empujarla, la traslada un hombre metido dentro del envoltorio.

Kulpush, un espíritu femenino de la tierra, nunca aparece frente al público. No tiene marido. Pero a menudo llega desde el inframundo hasta el Hain para tener trato sexual con los hombres. Las mujeres no sienten simpatía por ella, pero no le temen. Cuando Kulpush emerge de la tierra, anunciada por un cantar *hohoho* de los hombres (que no figura en estos discos), se baila en su honor una de tres danzas. Las tres danzas son el deleite y el esparcimiento de todos, en particular de los jóvenes que las bailan. Sigue una descripción de una de las danzas.

Los jóvenes ("graduados" del Hain) van saliendo desnudos de la choza ceremonial en fila, con el cuerpo pintado de fondo rojo y franjas granates o negras y la cara pintada de negro. Arrancan con el pie izquierdo, avanzan marchando con saltos rítmicos, inclinados como si llevasen una pesada carga, y van cantando Kulpush (nº 10). Las jóvenes, por su parte, forman otra fila. Con las manos en la cadera de la muchacha de adelante, se acercan, riéndose, a la fila masculina. Cuando las dos hileras se tocan, la danza se vuelve juego y cada fila puja intentando irrumpir en la otra. Todos apuntan a un

49. El "bebé" K'terrnen, sostenido por Tenenesk, para ser presentado a las mujeres en el Hain de 1923. Fotografía de Martin Gusinde.



"oponente" del sexo opuesto, para derribarlo. Gusinde comenta que los participantes disfrutan enormemente de este burlón juego de amor. En ocasiones, este juego se celebra por la noche en el centro del escenario, alrededor de una gran fogata. Xalpen suele enviar a uno de sus emisarios, su hermana, el espíritu llamado Tanu, para que lo observe.

Hóshtan es otro espíritu femenino que nunca se muestra. Pero, cuando surge en el Hain y los hombres cantan *hé hé hé* (nº 11), las mujeres se arriman al límite del campamento y allí aguardan alborozadas la que quizás haya sido su danza preferida. Hóshtan manda que se realice esta danza, que podría denominarse "juego de la venganza de las mujeres".

Un pequeño grupo de jóvenes sale del Hain dando saltos al modo de los pingüinos[15], con el rostro y el cuello pintados de negro y el resto del cuerpo desnudo y sin pintar. Llevan el pelo en tres o cuatro crenchas atadas con hierbas o juncos finos. El grupo vuelve, saltando, al Hain, y va trayendo consigo a otros tres o cuatro compañeros y así repetidamente, hasta que todos los jugadores quedan en el medio del escenario. Allí, en cuclillas, para asemejarse a los pingüinos, vuelven a cantar *hé hé hé* (nº 11). Entonces las mujeres, en especial las jóvenes, los embisten. Cada una se dirige a un varón determinado –deberá ser un pariente con quien se le permita tener un trato tan familiar que admita la chanza– y, riendo, le tironea con ambas manos de las crenchas hasta que, con gran esfuerzo, logra tumbarlo. El forcejea con ella, resistiéndose, y por último cae postrado, gritando como si lo mataran. Tras lo cual la vencedora se yergue y recorre el campo con la vista, en busca de otra víctima. El juego continúa de esta manera hasta que todos o casi todos los hombres sean "matados". Lola recordaba con claridad que un selk'nam de nombre Kankot, apodado "cacique", nunca se dejaba intimidar por sus atacantes y nunca se caía. Gusinde comenta: "Por única vez las mujeres tenían la oportunidad de triunfar sobre los hombres". Y añade: "Las mujeres se deleitan con este juego, y llegan a 'matar' a muchos hombres en poco tiempo. Les gusta muchísimo..."

Kulan es la *femme terrible* del Hain. Los hombres anuncian su descenso de los cielos cantando *yoyoyoyo* (nº 12), y aunque no siempre se anuncia su aparición, viene muy a menudo. En el

50. Koshménk en el Hain de 1923.
Fotografía de Martin Gusinde.

escenario lleva puesta una máscara cónica, pintada comúnmente de rojo, con una franja blanca que va desde la punta de la cabeza hasta los genitales (cubiertos por un taparrabo) y con una o más franjas a lo ancho del torso. Sus delicados pechos (bolsitas de cuero rellenas) apenas se insinúan. Por ser joven y delgada es personificada casi siempre por un *klóketen*[16]. Está siempre rodeada de amantes –pasados, presentes y futuros–, y así se comprende que las mujeres no le tengan mucha simpatía. A veces huye al cielo para entregarse a sus amoríos, adonde lleva a un pretendiente o a varios. Cuando las mujeres imaginan que eso ya ha ocurrido, entonan el canto *maukel* (nº 13) para instarla a que regrese y deje en libertad a los hombres. Maukel o Pémaulk, aquí, significa simplemente el cielo lejano del este. Kulan también suele refugiarse con un amante en el bosque o en el Hain. Se traslada, sin embargo, con suma lentitud. En 1923 tardó una hora en recorrer diez metros, dando pasitos laterales separados por pausas prolongadas.

Su marido, Koshménk, es personificado por cuatro espíritus, cada uno de los cuales está pintado de manera diferente para simbolizar los puntos cardinales. A menudo dos de ellos aparecen disputándose los favores de Kulan. El "marido", a todas luces, hace un papel de cornudo y provoca gran hilaridad entre las mujeres, que lo saludan cantando *húp ke kep* (nº 14). Busca frenéticamente a su infiel compañera y se enfurece si la descubre *in fraganti*. Si ella está entregada a sus amores en el Hain, él golpea con fuerza las paredes desde fuera y salta en derredor, enfurecido, para deleite de las mujeres que ven sus bufonadas desde lejos. Cuando ella recibe un amante tras otro, que forman círculo a su alrededor, el marido espía por entre las piernas de los pretendientes, frenético de celos. No obstante, cuando aparece a solas con ella se muestra calmo y consolado. Los que interpretan a Koshménk deben ser muy ágiles, capaces de dar grandes saltos en el aire mientras se golpean las nalgas con los pies a la vez que sujetan la máscara con ambas manos. Koshménk es muy parecido a Matan, aunque éste lo supera en sus saltos. Los dos llevan atuendos parecidos. Algunas veces la máscara y el cuerpo en su totalidad están pintados de rojo con algunas franjas horizontales anchas, distribuidas uniformemente por el cuerpo; pintura que también se parece mucho a la que lleva Kulan.

Matan es el gran bailarín o bailarina del Hain. Cuando desciende del cielo es aclamado con entusiasmo por el público y más aún cuando ejecuta sus asombrosos saltos verticales, similares a los del ballet clásico. Los realiza con una destreza y una gracia

excepcionales. A él o ella, como a Koshménk, se lo presenta con cuatro dibujos pintados de distinta manera, cada uno de los cuales representa uno de los "cielos" (los puntos cardinales). Los hombres cantan *hohoho*, convocando a Matan para que baje del cielo (no está en estos discos). Gusinde nos informa de que el coro masculino canta esta invocación durante varios minutos, después de lo cual se la retoma a dúo, en diferentes registros, repitiéndolo durante una media hora. Un chamán precede a Matan para anunciar su llegada a las mujeres, que acuden presurosas al borde del escenario aclamando su nombre (nº 15). Matan entra con un gran salto. Las mujeres continúan cantando a fin de que éste se acerque más a ellas. Este espíritu cautiva a todos los presentes y baila a menudo. Según señala Gusinde, Matan pareciera ser independiente de la tiranía de Xalpen.

La hermana de Xalpen, Tanu –espíritu que podría ser masculino, a juicio de Gusinde–, exhibe una figura extraordinaria. A ella también se la muestra con un atavío cuya pintura lleva el diseño que simboliza uno de los cuatro "cielos". Siempre tiene el mismo disfraz; es muy alta (en 1923 superaba en noventa centímetros la estatura del que la encarnaba) y tiene forma cónica en su extremo superior. Pero en el resto del cuerpo, de tan ancha es casi rectangular. De su armazón sólo asoman las pantorrillas y los pies del "actor", que llevan plumón pegado. Tanu, al igual que los demás espíritus, casi no tiene rostro. La estructura cubre todo el cuerpo, menos las pantorrillas y los pies; está confeccionada con arcos amarrados y cubierta con cueros de guanaco. Se la rellena con juncos, hierbas y hojas. Con este arnés se atavía al "actor". Este se lo pone hacia atrás, de modo que el peso recaiga sobre sus hombros. Y deberá caminar dando la espalda al público a causa del volumen y el peso que acarrea: en consecuencia, la fachada del espíritu está a su espalda. Tanu avanza dando pasos laterales con mucha lentitud; lucha con la pesada carga y siempre va acompañada de un anciano que la guía e impide que tropiece.

La escena de Tanu que, como enviada de Xalpen, ordena representar, tiene lugar de noche alrededor de una gran fogata encendida en el centro del escenario. Tanu está relacionada de algún modo con el fuego. Cuando surge desde el inframundo en el interior del Hain, los hombres silban. Es espectadora de su propia escena, a veces con otro espíritu femenino de la tierra llamado Hainxo-héuwan, que aquí no cabe describir. Además de ser testigo de la danza-juego Kulpush y de su propia escena, Tanu presencia varias otras, inclusive la gran procesión denominada Kewánix,

que aquí mencionamos porque se la considera el espectáculo más hermoso de toda la ceremonia.

Los hombres se preparan para la escena de Tanu pintándose de rojo. El que va a encabezar la danza se pinta, además, una franja blanca longitudinal desde el cuello hasta los genitales y todos se punzan la nariz hasta que la sangre les chorrea sobre el pecho. Tanu surge del Hain con lentitud y los hombres entonan el canto *hu?hu?hu?* (nº 16). Aparece una hilera de jóvenes rojos y desnudos; en tanto el líder, manchado de sangre, se toma las caderas con las manos, los demás ponen las suyas sobre los hombros del que va delante. El paso es muy corto, lento y cansador. Los de la fila se pinchan la nariz con un palito puntiagudo que llevan, mientras avanzan bailando hacia la enorme fogata. La rodean mientras siguen golpeando el suelo con los pies y entonan con voz áspera el *hush lish héuwan* (nº 17) para Hainxo-héuwan. Las mujeres se reúnen en su lugar acostumbrado, con la particularidad de que ahora las solteras forman una rueda en el terreno dedicado a la danza. La hilera de los hombres rodea y cierra por fuera la ronda femenina: jadean con esfuerzo y cantan (nº 17). A medida que la hilera gira alrededor de ellas, las mujeres tratan de limpiar la sangre de la nariz o el pecho del hombre favorito con un trozo de piel de guanaco.

Para conjurar tormentas de nieve o de lluvia, se celebra un rito que se llama Chowh-toxen, cuyo significado es "agua" (*chowh*) y "seco" (*toxen*), con el propósito de que la lluvia o la nieve se sequen y desaparezcan. Cuando ha hecho mal tiempo y amenaza continuar, el consejero ordena que se ejecute este ritual. Un grupo de jóvenes varones (ocho, en 1923) se desnuda y se ciñe la cabeza con pasto seco en forma de corona. Salen del Hain en fila, cantando *wa wa wa* y bailan hacia el centro del escenario, donde el fuego ya está casi extinguido. Giran a su alrededor y luego se dirigen a alguna fuente de agua de las cercanías. Después circundan la fuente con los brazos enlazados, mirándola; cantan *sh sh sh* girando cada vez más rápido, primero en un sentido y luego en el otro. En algún momento de la escena, las mujeres de más edad comienzan a cantar *yó shu xe é yó* (nº 18), si amenaza nevar, o bien *yó te kó hó ó ru o* (nº 19). Entre tanto, las muchachas, gozosas, valiéndose de baldes de cuero, arrojan agua –a veces con nieve y hielo– sobre las espaldas de los jóvenes mientras éstos giran. Si se agota la provisión de agua, les arrojan bolas de nieve. Cuando las muchachas se cansan, los jóvenes se toman de la mano y regresan al Hain danzando a paso rítmico. Este ritual puede repetirse varias veces en el mismo día o en los días siguientes, hasta que el tiempo mejore.

CLIMAX Y ANTICLIMAX

A los *klóketen* se los tiene ocupados todo el tiempo; las mujeres lo saben, pero piensan que obedecen las órdenes despóticas de Xalpen y que ésta en cualquier momento puede matarlos en un estallido de furia. Ellas imaginan que los *klóketen* tienen que cazar sin desmayo, aunque sólo fuera para salvar la propia vida. Cuando creen que Xalpen ya ha surgido del inframundo al Hain, las madres de los *klóketen* entonan el canto *maa tóni* "ahora lejos" (nº 20), con el fin de apaciguarla y para consolar e infundir fuerzas a sus hijos, quienes están cazando "ahora lejos". Cantado por Lola, este canto nos dice que los *klóketen* están tristes y cansados de cazar para Xalpen.

A causa de la indómita avidez sexual de Xalpen y sus frecuentes encuentros amorosos con los *klóketen*, tarde o temprano queda embarazada. Cuando está a punto de alumbrar, se vuelve aún más iracunda por los dolores del parto. Este es el momento en que tiene lugar la culminación de la ceremonia. Primero, Xalpen da muerte a los *klóketen*, y después hace lo mismo con casi todos los hombres, destripándolos uno por uno con la larga y filosa uña de su dedo índice. El Hain se estremece como si temblara la tierra. Los alaridos horripilantes de Xalpen resuenan entre las chispas y las llamas que salen por el techo. En medio de este gran tumulto se dejan oír los terribles aullidos *wa* de sus víctimas. Las mujeres reconocen las voces de cada hombre, a medida que expiran con el lastimero *wa*. En el colmo de su angustia, ahora las mujeres entonan el canto *yo te ho lí ho ho lí* (nº 21), con la esperanza de aplacar a la Xalpen asesina. Pero es en vano.

De repente, el Hain se acalla. Casi todos los hombres han sido exterminados. Los pocos que sobreviven, abatidos por la pena, levantan los cadáveres de los *klóketen* tintos en sangre (de guanaco) y los van sacando del Hain con lentitud; dos hombres mayores sostienen cada cadáver, uno por la cabeza y el otro, por los pies. La procesión avanza en silencio por el escenario y finalmente entra al Hain. Fuera de sí por la pena que les causa el ver los cuerpos inertes de sus hijos, las mujeres se acercan a la choza ceremonial tanto como les está permitido mientras cantan un lamento por los *klóketen*: *Hain kojn hórosho* (nº 22). Federico Echeuline, quien fue *klóketen* en el Hain de 1933, una vez me comentó: "Yo estaba de veras apenado al ver llorar a las mujeres de ese modo. Se tomaban en serio la muerte de sus hijos".

Durante esta escena, los presuntos muertos que se quedaron en el Hain salen subrepticiamente y pasan la noche en el bosque.



El recreador de la vida es un pequeño ser: el bienamado Olum, a quien el público raramente ve. Es un chamán tan poderoso que las cicatrices desaparecen a medida que cura las heridas y devuelve la vida a las víctimas de Xalpen. Al día siguiente de la matanza los hombres han vuelto a hurtadillas al Hain. Olum emprende la tarea de "juntar sangre", según la expresión de Lola. La señal de tan glorioso acontecimiento (Olum en acción) es el sonido de un rápido y suave palmoteo acompañado por chasquidos vocalizados (nº 23) contra el fondo de un golpeteo rítmico (son los hombres que golpean la tierra con los puños). Las mujeres se regocijan y vuelven a cantar para apaciguar a Xalpen (nº 21).

De pronto, otro hecho asombroso: ¡Xalpen da a luz! Al recién nacido (varón o mujer, pero siempre representado por un *klóketen* delgado) se le da el nombre de K'terrnen y puede aparecer varias veces durante la ceremonia. Este acontecimiento, que sigue a la restauración de la vida por parte de Olum, es anticipado en modo especial por las mujeres. Empiezan a entonar el canto de bienvenida *héj ká rak?* (nº 24) para hacer salir del Hain al recién nacido y así poder deleitarse en admirarlo.

Como la criatura acaba de nacer debe ser sostenida, ya que apenas puede caminar. Esa es la tarea de uno o dos hombres muy respetados: el consejero del Hain y un chamán, o uno de los dos, que para la ocasión lleva una vincha de plumas particulamente hermosa, además de la capa acostumbrada con la piel vuelta hacia adentro. El recién nacido surge del Hain bien sostenido por uno o ambos lados del cuerpo, dando pasitos minúsculos, a medida que todos dan golpes al suelo con el talón derecho. Avanzan de costado, hasta el límite del escenario, de cara al público. K'terrnen mira fijo hacia adelante, con los brazos firmes contra el cuerpo. Está cubierto de plumón, en hileras paralelas que van desde el extremo del bonete a la punta de los pies, "porque recién ha salido del seno materno", según me dijo Federico. Las plumas, diminutas, están pegadas a la pintura roja del cuerpo, lo que, por contraste con los demás colores, produce un efecto de resplandor que lo hace aparecer aún más sobrenatural. Las mujeres cantan su admiración y contento durante toda la escena. Al volver a entrar al Hain, los hombres saludan al recién nacido con un suave batir de palmas.

51. Tanu del cielo occidental, Hain de 1923. Fotografía de Martin Gusinde.

El espíritu de Halaháches (los hombres lo denominan Kótaix) es en cierto sentido el contrario de Xalpen; y es por esta razón que concluimos estas notas con él.

No sin razón, Halaháches es un espíritu masculino del cielo. En la expresión de Gusinde, "le arrebata la supremacía a Xalpen". Cuando él aparece en el Hain, Xalpen retorna de inmediato a las profundidades de la tierra. A veces, en medio de los peligrosos arrebatos de cólera de Xalpen, los hombres varían repentinamente la melodía, por así decirlo, y empiezan a cantar *wa*, anunciando de este modo la llegada de Halaháches. Las mujeres los secundan, cantando su nombre (nº 25) para darle la bienvenida, porque saben que al presentarse hará desaparecer a Xalpen. Simultáneamente, o poco después, prepararán una cantidad de bolas de nieve para arrojárselas, pues también él tiene un carácter tornadizo y puede dar muerte a los varones.

Halaháches es grotesco e inspira miedo; pero, si está de ánimo, se vuelve cómico. Cuando sale del Hain con un gran salto, el público ve un ser de cuernos largos y más bien gruesos, que se vuelve con rapidez y belicosidad, y que mira con intención de un lado a otro. Se sujeta el mentón con la mano izquierda y el codo levantado mientras, aferrando un largo palo con la otra, va describiendo semicírculos en movimientos arrasadores. Avanza con amplios saltos laterales separando las piernas, con el torso inclinado hacia adelante y las rodillas un poco flexionadas. El cuerpo es blanco y lleva rayas rojas, con su máscara bien ajustada a la cabeza y al cuello. No se suelta nunca el mentón y jamás varía su postura más bien gacha ni su mirada fija. Sacude de continuo la cabeza de un lado a otro y, en sus saltos laterales, se mueve siempre impulsándose con el brazo derecho. Es además campeón en esquivar bolas de nieve, para gran consternación de las mujeres.

La escena es demasiado larga como para describirla aquí. A diferencia de Xalpen, Halaháches aniquila a los hombres a plena vista del público, sobre el escenario. Los va matando de a dos por vez, dándoles golpes mortales con un garrote. Saca del Hain, arrastrándolas por pares, a sus futuras víctimas, y les da muerte en medio de una arremetida de proyectiles de nieve y de la alegre gritería de las mujeres. Una vez finalizada la tarea, arrastra de vuelta

52. Espíritu que las mujeres llaman Halaháches y los hombres Kótaix, en el Hain de 1923. Fotografía de Martin Gusinde.



los cadáveres a la choza ceremonial, donde el pequeño Olum obrará prestamente sus milagros.

Lola siempre se reía mucho al imitar los ademanes de Halaháches y a menudo comentaba: "Halaháches era muy malo". Angela Loij me dijo una vez que las mujeres se reían de él porque le tenían miedo.

¿Por qué los cuernos? Porque, según la mitología, el antepasado de *hóowin* que desempeñaba este papel se transformó en un pez con cuernos, y por eso Halaháches llegaba a adquirirlos o ya los tenía.

La ceremonia propiamente dicha tiene un final sencillo: los participantes masculinos deciden por algún motivo que debe terminar. Shoort efectúa su última visita diaria y el supervisor anuncia al público que ha llegado el final[17].

INDICE Y TRASCRIPCIONES DE LOS CANTOS DEL HAIN

Las grabaciones se realizaron con un UHER, a una velocidad de 19. Muchos de los cantos de este álbum fueron grabados en ocasiones distintas y en condiciones acústicas levemente diferentes; por lo tanto, los niveles de las voces en determinados cantos varían. Las transcripciones del selk'nam se hicieron con la ayuda de Angela Loij, pero no se han hecho todavía según un código fonético. Deseo expresar mi agradecimiento a Christos Clairis por haberme ayudado con la notación. Esperamos analizar, en un futuro, los datos lingüísticos que pude recoger, incluidos los textos de los cantos. Los estudios más recientes de la lengua selk'nam se deben a Elena L. Najlis.

Con respecto a las características de la voz de Lola, puede resultar interesante la cita de un comentario de Gusinde (1982, II: 1014): "Las mujeres selk'nam tienen una voz muy profunda y fuerte, de timbre lleno y sonoro. A veces se puede llegar a pensar que se trata de un canto de hombres".

VEINTICINCO CANTOS DE ESCENAS DEL HAIN

1. Háichula: canto para antes del amanecer (últimas horas de la noche); significado de la palabra del título desconocido; lo cantan las mujeres; (Gusinde, 1982, II: 1014-1015, 1038-1041). Texto: Lola habla en castellano *todas las mujeres* (cantan), *klóketen todos afuera* (de caza).

2. Yóroheu: canto del amanecer; deformación de *yorje* (amanecer); cantado por mujeres; (Gusinde, 1982, II: 856, 1015, 1038-1041). Texto: Lola comenta *atrás yorje* (antes del amanecer); repite *háichula*; de nuevo comenta, *todas las mujeres*; Lola repite *yóroheu*; luego comenta *llamar* (al alba); repite *háichula*, repite *yóroheu*; luego dice *yorje* clara (amanece); repite *yóroheu; kai klóketen* primero (las madres de los *klóketen* cantan primero).

3. Hoshócherikó: significado desconocido; cantado por mujeres para preparar a los *klóketen*; referencias de un canto similar en Gusinde, 1982, II: 824. Texto: se repite la palabra del título.

4. Kot te hepé: deformación de *kat happen*, "cuerpo seco" (la pintura del cuerpo de los *klóketen* se secó) y vocalización; lo cantan las mujeres; véase Gusinde, 1982, II: 825. Texto: repetición del título, Lola habla: *así mujeres* (cantaban), *klóketen para el colegio* (los *klóketen* están yendo al Hain), *lo mismo* (siguen cantando lo mismo), *está listo* (el *klóketen*), *así*.

5. Ho?ho?ho?: sólo la vocalización; las mujeres lo cantan varias veces al día durante la visita de Shoort al campamento. Los hombres lo cantan en la choza ceremonial cada vez que Shoort aparece en público (Gusinde, 1982, II: 823, 829, 915-916, 1037). Texto: Lola comenta: *mañoso Shoort pegar las mujeres, tapar con el cuero todas mujeres, no mirarlo Shoort, no mirar nada* (las mujeres no miran a Shoort, no miran nada), *eso es, con la canasta, mañoso es, mañoso para el palo, mujeres* (malo con el palo contra las mujeres), *canasta también, tirar no más* (a las mujeres). Este es el único canto del Hain grabado aquí que cantan tanto los hombres como las mujeres.

6. Hó-kreek: otra denominación de Shoort, que se repite en la vocalización; lo cantan las madres de los *klóketen* al regresar Shoort de su visita al Hain; otras mujeres pueden sumárseles (Gusinde, 1982, II: 912, 917). Texto: se repite el título. Lola habla: *así para cuando se viene para el colegio, más lejos, Shoort para el colegio*; (esto es lo que se canta cuando Shoort vuelve al colegio, la choza ceremonial está lejos, Shoort está yendo al colegio); *mañoso Shoort, pegar las mujeres con canasta, para el hijo, para el colegio, dos* (se oye mi voz, de fondo quizás Lola estaba pensando en dos madres de *klóketen*); *hasta el colegio* (las mujeres cantan hasta que Shoort llega a la choza ceremonial).

7. Hú ku húu: nombre del enviado Hashé en lengua haush (Gusinde, 1982, II: 904-906), si bien este autor no menciona este canto. Texto: repetición del título; seguido por *hali shani k'ai pé néme* también en haush, refiriéndose a *halishan* (pintura roja); *k'ai pé* (denme), *néme* (mujeres), esto es (mujeres, denme pintura roja) (aquello que Hashé y Wakús –su mujer– les piden a las mujeres del campamento además de carne; lo canta esta pareja mientras juega en el campamento con las mujeres y piden pintura roja y carne). Lola comenta *con fuego* (los emisarios juegan con fuego); *otro agarra* (Wakús toma la pintura); *apel ceniza* (primero dicho en selk'nam), *así las mujeres* (hace ademán de arrojar ceniza); *primero otro al rancho* (al campamento; se refiere tanto a Hashé como a Wakús); *halishan es ákel haush k'chan* (*halishan* significa *ákel*, arcilla roja para la pintura, en idioma haush); *para cambiar otro al rancho* (para intercambiar con el otro en el campamento, aquí hace referencia, me parece, a la entrega de pintura en el campamento).

8. Ha?ha?ha?: burlas a Xalpen; lo cantan las mujeres mientras le acercan canastas de comida al Hain hasta el límite permitido; es una ocasión para competir a las carreras entre ellas. No figura en Gusinde. Texto: repetición del título: Lola dice *cuando anda* (cuando las mujeres corren); *así mujeres* (así las mujeres cantan).

9. Hoshr k'lich choucha: *hoshr* significa "frente" pero en este contexto tiene el valor de "cabeza", y *choucha*, según Angela Loij, es un término del Hain que significa "piedra", de donde la expresión "cabeza de piedra" con referencia a Xalpen, que le cantan las mujeres a fin de apaciguar su cólera. La inician las madres de los *klóketen* y se le suman todas las demás mujeres. Véase Gusinde, 1982, II: 1017 (falta el registro, véase Gusinde 1931: 1042). Tan sólo hago constar las palabras del texto que logré traducir. Texto: la repetición del título. Lola comenta... *jé? te* (enojada); título; *así mujeres kai-klóketen* (así cantan las mujeres las madres de los *klóketen*); *...je? te k'hajmaje* (ella, Xalpen, quiere estar o va a estar enojada)... *Tul úlichen* (corazón bueno, alabanza de Xalpen); *hané mején* (visita buena, otra alabanza, significa que los hombres habrán de visitarla); *koosh aimeren* (rostro de Xalpen furioso); repetición del título; *así mujeres*; título; *así mujeres todas todas* (así cantaban todas las mujeres); *primero se enoja primero, se enoja* (primero Xalpen se enoja); título; *cuando se enoja la mujer esa Xalpen* (esta oración está cantada) título; *no se pierde* (lo recuerdo); título; *para klóketen está mal* (Xalpen es mala para el *klóketen*); título; *así mujeres*; título; *para cuero,*

pena hoshr para yar-pál; (mezcolanza de selk'nam y castellano), (su piel, se refiere a Xalpen, y su cabeza eran de piedra).

10. Kulpush: nombre del espíritu en cuya escena cantaban los hombres durante la danza (Gusinde, 1982, II: 965-969, 1040-1041). Texto: repetición del título. (Hacia el final se oye la risa de Lola al recordar el modo en que bailaba esta escena un selk'nam apodado "cacique", cuyo verdadero nombre era Kankot).

11. Hé hé hé: Sólo vocalizado. Lo cantan los hombres durante la escena de Hóshtan mientras danzan y juegan con las mujeres (Gusinde, 1982, II: 969-970). Texto: Lola comenta: *Konipin es malo* "pingüinos es (son) malo (se refiere a los hombres)"; *Kulpush es lindo* (la escena de Kulpush es lindo); (chasquido de lengua a modo de "cacique", apodo de un selk'nam llamado Kankot); *más fuerte es cuando viene mujeres – la cabeza* (cantan con más volumen cuando... tratan las mujeres de agarrar a los hombres por el pelo); *Cacique más peor, no cae nada* (refiriéndose Kankot de nuevo, él es "peor" porque no se cae cuando las mujeres le tiran el pelo durante el juego*); no está malo, anda anda...* (chasquidos).

12. Yoyoyoyo: Sólo vocalizado. Lo cantan los hombres en la choza ceremonial cuando Kulan baja del cielo. (Gusinde, 1982, II: 903, 944-951, 972). Texto: Repetición del título; Lola comenta: *esto no sabe yo – malo malo* (Este canto no lo conozco, lo canto mal, mal), *un rato, después le cayó otra vez* (por un rato se canta, luego Kulan cae del cielo otra vez); *no tanto – es poco* (sé poco de este canto); *no canso nada yo* (no me canso de cantarlo); *no puedo* (no puedo hacerlo bien).

13. Maukel: o Pémaulk por lo general significa el cielo oriental más remoto o infinito; es lo que Gusinde, con el término Temáukel, interpreta (1982, II: 473-482) en un contexto mitológico como nombre del ser o esencia suprema. Lo cantan las mujeres para saludar a Kulan o para hacerla bajar del cielo en compañía de sus amantes, los *klóketen*. Este canto no se encuentra en Gusinde. Texto: *maukelé mé ék*; se repite; *así toda mujer, todo cuando baja klóketen y Kulan, Kulan shé* (el marido de Kulan regresa a la tierra...); se repite el tema; *Pémaulk nain* (arriba en el cielo oriental...); así le dicen; *así maukelé mé ek para arriba, Pémaulk* (idem más arriba); *para llevar los jóvenes, Kulan, después los baja, en la noche, bajar; todas las mujeres* (cantan), *para llamar klóketen,*

para bajar Kulan; lo mismo canta como ésta (cantaban como yo estoy cantando).

14. Húp ke kep: (Gusinde, 1982, II: 949). Lo cantan las mujeres cuando aparece Koshménk. Texto: repetición del título.

15. Maudé-en: deformación de Matan; lo cantan las mujeres para invocar a este espíritu. Véase Gusinde, con referencia al canto de los hombres a Matan, (1982, II: 941-944). Texto: repetición del título.

16. Hu? hu? hu?: Vocalizado solamente. Se lo cantan los hombres a Tanu durante la escena de Tanu-Hainxo-héuwan. No está en Gusinde. Texto: repetición del título; Lola dice: ...*héuwan nain*.

17. Hush lish héuwan: deformación de Hainxo-héuwan. No figura en Gusinde. Texto: repetición de esta palabra con la interjección *hu?ku?;* lo cantan los hombres mientras bailan en la escena de Tanu-Hainxohéuwan. Hacia el final Lola pregunta "¿Quiere más?".

18. Yó shu xe é yó: deformación de *hohshi*, "nieve", con vocalización. Lo cantan las mujeres durante el rito mediante el cual controlan el clima. No figura en Gusinde, pero para el rito véase Gusinde, 1982, II: 976-979. Texto: repetición del título; Lola dice: *nada más, eso cuando viene no moja, blanca hohshi* (Lola no recordaba la palabra castellana "nieve"; *hohshi* es nieve en selk'nam); *blanca está el hijo, esto cantaban las mujeres cuando frío* (cuando hacía frío); *cuando llegan calentar bien* (cuando regresaban se calentaban).

19. Yó te kó hó ó ru o: lo cantan las mujeres durante el rito mediante el cual controlan el clima y también lo cantan en la vida cotidiana con el simple propósito de hacer desaparecer el mal tiempo. Ver arriba para las referencias. Texto: vocalizado *y johen* (vete, anda)*; win* (otra palabra que significa "vete"); *hosh hin kawy* (nieve, vuélvete a tu casa); ... *Tamnia* (localidad mítica en el cielo del Norte); *hues wai* (¿por qué estás aquí?); *?kan* (otra palabra con el significado de nieve o lluvia).

53. Nilson, de origen haush, primer marido de Angela Loij, pintado para el rito del Kewánix durante el Hain de 1923. Fotografía de Martin Gusinde.



20. Maa tóni: (ya lejos). Lo cantan las madres de los *klóketen* para consolar a sus hijos cuando estos están de caza, y también se lo cantan a Xalpen. No está en Gusinde. Texto: vocalización del tema *tul úlichen* (corazón hermoso, alabanza a Xalpen); *kawj waixen* (buscar casa, hay aquí una referencia a Xalpen, que mira hacia las chozas del campamento porque quiere recibir carne). Vocalizaciones; Lola dice: *tilia* (tobillo, hace referencia a que el *klóketen* está cansado); *así le dicen*. Vocalización; *toda cosa del colegio; maa tóni* (ya lejos); *tilia k'ochen* (tobillos cansados, referencia a los *klóketen*); se repite. Vocalización.

21. Yo te ho lí ho ho lí: Sólo vocalización; por todas las mujeres cuando Xalpen extermina a los hombres. Este canto no está en Gusinde, pero para esta escena véase Gusinde, 1982, II: 901-907. Texto: repetición del título; *toda mujer, cuando se enoja, cuando mata ella* (lo canta); (nótese que Lola evita nombrar a Xalpen); *klóketen matar primero* (mata primero a los *klóketen*); vocalizaciones; *klóketen así* (aquí Lola varía el registro de su voz quizás para expresar que las mujeres les cantaban a los *klóketen* en voces diferentes); *toda mujer* (canta).

22. Hain korjn hórosho: Hain (las dos palabras que le siguen no se han descifrado; vocalización y repetición del título; lamento de las mujeres por los *klóketen* que Xalpen ha "matado"). No está en Gusinde. Texto: el canto está dirigido a los *klóketen*.

23. Palmoteos y chasquidos: a cargo de los hombres en la choza ceremonial mientras Olum restituye la vida. Véase Gusinde, 1982, II: 902, 935-937. Texto: *todo todo* (todos los nombres); *wahr juntar sangre* (la sangre, *wahr* en selk'nam, junta sangre, lo que Olum hace para restituir la vida).

24. Héj ká rak: Vocalización solamente; la cantan todas las mujeres para saludar a K'terrnen y atraerlo más cerca de ellas. Gusinde, 1982, II: 902, 930-935. Texto: repetición del título; *así mujeres* (cantan).

25. Halaháches: un poco deformado, solamente vocalización; todas las mujeres lo cantan durante la escena de Halaháches. Gusinde, 1982, II: 937-938. Texto: repetición del título.

DIECISEIS CANTOS DE K'MEYU

De aquí en adelante "solamente vocalización" se escribirá S.V. Cada mujer poseía uno o varios cantos tradicionales llamados *k'méyu* que heredaba y que estaba relacionado con su "cielo". Las mujeres estaban obligadas a cantar estos cantos diariamente, con el fin de que Xalpen y Shoort se apaciguaran y tratasen con menos dureza a los *klóketen*. A estos cantos también se los denominaba *Hain-enmai*, que significa "para (o hay) un Hain". Véase Gusinde, 1982, II: 1016-1017.

26. Canto k'méyu de Lola: S.V. Lola adoptó los cantos del "cielo" de su madre (el Oeste), aunque ella pertenecía al "cielo" Sur de su padre (véase canto nº 14, capítulo VI).

27. Canto k'méyu de Ejih: S.V. (la madre de Lola), del Oeste.

28. Canto chamánico de Nonen: S.V. Lola dice: *eso es de mi tío, po?ot* (éste es el canto del hermano de mi padre, *po?ot* en selk'nam). En realidad, Nonen era su tío abuelo materno. Este canto debería haber sido presentado en el vol. I con los cantos nº 6 y nº 7, véase capítulo VI.

29. Canto k'méyu de Yoter: repetición de *yokel shé*. No logré traducir este término: Yoter era la hermana de la madre de Lola.

30. Primer canto k'méyu de Otrich: se repite *yoichi koyotl*; *yoichik* o *jólchik* es el nombre de uno de los postes menores de los siete postes principales del Hain, el del suroeste. Koyotl es el nombre de uno de los hijos de Otrich que pertenecía al "cielo" del Oeste; en tanto que su madre, la abuela materna de Lola, pertenecía al "cielo" del Sur y era haush.

31. Segundo canto k'méyu de Otrich: S.V. del Sur, haush.

32. Primer canto k'méyu de Halupé: S.V. del Sur, haush.

33. Segundo canto k'méyu de Halupé: S.V. del Sur, haush.

34. Canto k'méyu de Yoimolka: S.V. del Norte, haush.

35. Canto k'méyu de Kauhualpan: S.V. del Norte, haush.

36. Canto k'méyu de Haricho: S.V. del Oeste, selk'nam.

37. Canto k'méyu de Anien: S.V. Lola dice: *yipen, yipen*, "feo (el canto)"; del Oeste, selk'nam.

38. Canto k'méyu de Kachira: S.V. del Oeste, selk'nam.

39. Canto k'méyu de Kauyiya: S.V. del Oeste, selk'nam.

40. Canto k'méyu de Halkan: S.V. del Oeste, selk'nam.

41. Primer canto k'méyu de Amilken: S.V. del Oeste, selk'nam.

42. Canto de Amilken, del mito del Guanaco y del origen de la prohibición del incesto: Para otra versión de este canto, véase capítulo VI, nº 40. Aquí se lo presenta de nuevo porque el texto de esta versión es más completo; es a la vez un canto *k'méyu* y un lamento. Amilken, que, como el guanaco, pertenecía al "cielo" del Oeste, se declaraba propietario de este canto. Es muy importante porque el texto relata el mito del origen de la prohibición del incesto. Como ocurre muy a menudo en los mitos selk'nam (de la época *hóowin*), presenta una ambigüedad deliberada en la conformación de los personajes: son sobrehumanos y al mismo tiempo muestran ciertas características del animal en que se transformarán.

Al principio, el Guanaco padre es un *hóowin* humano, pero se comporta como guanaco. En otra versión del mismo mito, está más en claro que él y su hija se transforman en guanacos cuando están cometiendo el incesto.

El canto tiene, asimismo, una doble función: es un lamento y también un canto *k'méyu*. Para otra versión del mito, véase Gusinde, 1982, II: 624-627. La transcripción siguiente se realizó con la colaboración de Angela Loij. Desafortunadamente, todavía no he podido dilucidar algunas palabras del texto.

a) *yohwn - ténsh - kai'?ainn - wlejohe - yohwn - k?mná - k?mná //.*
guanaco – dijo – tu padre – morir – guanaco – lamento – lamento

El guanaco dijo (a sus hijas): vuestro padre morir(á), (entonces) cantad la lamentación.

b) *yohwn - k?akshi - ?ainn - márren - márren - nit - ?ainn - ?ainn //.*
guanaco – enterrar – padre – guanaco macho – viejo –...– padre – padre.

Enterrad al guanaco, al viejo guanaco macho, viejo guanaco macho, (a vuestro) padre, padre.

c) *k?mná - yohwn - winá - ja - tem - nas //*
Lamentación – guanaco (de las) mujeres yo hablo aquí
Estoy diciendo (cantando) la lamentación de las mujeres por el guanaco. Vocalización.

d) *naim - yohwn - ténsh - t'?ainn - or - k?mná-winá //*
...guanaco – habló – padre – después – lamentación (de las) mujeres.
(Así) cantaban las mujeres (hijas) la lamentación después (de la muerte) de su padre.

e) *t'?ainn - temá - shonníjish - kil - ja //*
padre – tras ellas – excitado sexualmente – persiguiendo...
haash - áshni - márren - k'tam - nia - haash //
huellas – orinando – guanaco macho – sus hijas – ... – huellas
ni - márren - yohwn //
... – viejo guanaco macho – guanaco
El padre salió en persecución de ellas (sus hijas), siguiendo las huellas (de) sus hijas, (mientras él corría, iba) orinando, (tras) las huellas, el viejo guanaco macho, guanaco.

f) *soshits - chimen - mik - hárnik - k' shá - ja - ?ainn //*
una – corrió – ... – lejos – aparearse – ... – padre
Una (hija) se escapó. El padre se apareó (con la otra). Vocalización.

g) *márren - yohwn - k' tam - m'chaaha //*
viejo guanaco macho – guanaco – su hija – cuidar
La hija cuidó al viejo guanaco macho, guanaco.

h) *ja - haash - ók'en - k'wínta //*
...huellas – correr muy veloz... – encontró
(El) corrió muy veloz (tras) las huellas (y) encontró (alcanzó a sus hijas).

i) *t'ai - winen - káxen - or - kórié - kórié //*
...fueron enterrar – después – arcilla blanca – arcilla blanca
káxen - wirik - k'oosh - chítish //
enterrar – su (de él) – rostro – descubierto



Después de que ellas (las hijas) se fueron, (después de) enterrarlo (como les ordenó, les dijo) bajo la arcilla blanca (cubil de guanacos), arcilla blanca, su rostro (quedó) al descubierto (sin enterrar).

j) *chinen - ?ainn - tam - ni - haash - ashni - wit - nia//*
corrió – padre – hija(s) – ... – huellas – orinando – ... – ... *tam - ni - haash //*
hija(s) – ... – huellas

El padre corría (tras) (sus) hijas, (siguiendo sus) huellas (mientras) orinaba... Las huellas de (sus) hijas.

k) *k'auk - she? mai - mak' she?min - k'chinen - k'tam //*
... – aparearse – de la hembra – corrió – hija.
k'she?min - ni - marren - t'kari - son - winma //
hembra – ... viejo guanaco macho – familia – no – ...

(Cuando) se aparearon, (cuando) el viejo guanaco macho corrió tras su hija, (en el momento en que se) aparearon, (ya) no (fueron) familia.

l) *té - sei - jixen - páaika //*
ella – era – su amante – concubina

Ella era su amante, su concubina.

m) *soshits - chinen - mik - harnik - k'swién - mam - harník //*
una – escapó – ... – lejos – ... copular – hija – lejos

Una se escapó lejos. El copuló con (la otra) hija, lejos (en los campos).
(En el acto sexual incestuoso se transformaron en guanacos).

Cantos Selk'nam de Tierra del Fuego, Argentina, Vol. II. Un álbum de dos discos con 42 cantos, Album Nº F.E. 4179. Notas descriptivas y transcripciones de textos por Anne Chapman (CNRS, París) en colaboración con el Departamento de Etnomusicología, Musée de l'Homme de París. Cinta maestra por Jean Schwarz. Este texto fue traducido del inglés por Nelly E. Bugallo y la autora.

54. Participantes del rito del Kewánix (Hain de 1923). A la izquierda, Elek, hija de Alukan (foto nº 6), al centro, Angela Loij, y a la derecha, Imshuta, tía de Segundo Arteaga (foto nº 1). Las dos últimas están pintadas con un diseño que simboliza al joven guanaco. Fotografía de Martin Gusinde.

CAPITULO VIII
DONDE CHOCAN LOS MARES: LA TIERRA DE LOS ANTIGUOS HAUSH

Actualmente hay en el mundo muy pocas regiones deshabitadas que hayan sido alguna vez pobladas por el hombre. Una de de ellas corresponde al sudeste de la Isla Grande, Tierra del Fuego (Argentina) –desde la Bahía Thetis, sobre el Atlántico, hasta la Bahía Aguirre cerca de la entrada del Canal Beagle–, y está deshabitada desde la desaparición de los haush en el siglo XIX. El hombre americano se adaptó a esta zona; el de origen europeo no ha podido hacerlo. Aquél sucumbió frente a la agresión de éste, y su tierra quedó vacía. Ya nadie vive allí. Casi nadie va hasta allá, a no ser los tripulantes y pasajeros de algún buque que ocasionalmente ancla en las bahías de la zona. Hace años que las empresas loberas abandonaron la región.

Mucho tiempo antes, los haush y los selk'nam compartieron la mayor parte de la Isla Grande[1]. Los haush llegaron primero. ¿Cuántos milenios o siglos antes? Esta es una pregunta que solamente la arqueología podría contestar. Los haush habían sido empujados al sudeste de la isla por los selk'nam, más agresivos. Estos grupos no se habían aventurado más al sur, hasta las costas del Canal Beagle, la Isla Navarino y los archipiélagos, que eran territorio de otros indígenas, los yámana y los alakalufes[2]. Es muy probable que la Isla de los Estados haya sido habitada en tiempos prehistóricos por los yámana o por otro grupo, aunque no estuvieran allí cuando los europeos la descubrieron.

La mayor parte de los primeros habitantes de América, llamados "indios", vinieron desde Asia atravesando el mar de Behring por un "puente de tierra" que unía los dos continentes entre Siberia y Alaska. Periódicamente, durante milenios y milenios, el "puente" era cubierto por el mar o por el hielo, y quedaba expuesto como consecuencia de las oscilaciones de los glaciares. Hace unos diez mil años se sumergió por última vez, convirtiéndose en lo que se llama hoy Estrecho de Behring. Según la arqueología, las primeras migraciones humanas a América pueden haber ocurrido hace unos veinticuatro mil años, aunque hay indicios de que se remontarían a casi cuarenta mil[3]. Hace unos once mil años el hombre ya habitaba el lado continental del Estrecho de Magallanes[4]. La fecha más antigua, correspondiente a la vida humana en la Isla Grande, es de aproximadamente 9.500 años[5].

Los selk'nam y los haush no conocieron la escritura. Se puede decir que no les hacía falta, pues todo lo que sabían lo aprendían de la observación o la experiencia, y de los conocimientos y tradiciones transmitidos oralmente a lo largo de innumerables generaciones. En cada generación existía algún "padre de la palabra", guardián de la tradición sagrada. Los selk'nam habían asimilado mucho de los haush, sobre todo la tradición ritual y mitológica.

En su mitología, el Este estaba simbolizado por la cordillera de la Isla de los Estados y era considerado como el lugar de mayor emanación del "poder" del universo. Los haush, y después de ellos los selk'man, imaginaban otras cordilleras que existirían en los mares o más allá de los mares, al Oeste, al Norte y al Sur. Cada una de ellas estaba también imbuida de un poder mítico-religioso.

Según la tradición sagrada, un *xo'on* (poderoso mago o chamán) llamado Viento y otro mago, Mar, combatieron en las aguas del Estrecho Le Maire. Y en esta lucha, que produjo una tormenta prodigiosa, Viento venció a Mar. Viento era del Oeste y Mar era del Norte. Para vengarse de Viento, Mar hizo que allí se desafiaran dos poderes femeninos, dos Che'num, quienes también eran uno del Norte y el otro del Oeste. Y esta vez el del Norte venció al del Oeste. El "poder" del Norte atrapó a su enemigo con tal fuerza que lo hizo estallar. Su sangre se derramó por toda la tierra, desde el Estrecho Le Maire hasta el Río Irigoyen, y fue así que el agua de los ríos y riachuelos de esta parte de la isla adquirieron su color rojizo[6].

Estos poderes femeninos, Che'num, eran implacables caníbales que se erguían a lo largo de las costas y, con irresistible mirada, atraían a sus víctimas hacia ellos. Monopolizaron los ríos y las fuentes de agua, hasta que "un día" el gran mago Viento logró destruirlos. Entonces ellos se convirtieron en las peñas barrancosas que bordean las costas de la isla.

Aún hoy la Che'num del Norte "vive" debajo del estrecho donde los mares se encuentran. Es ella quien a veces los incita a combates de violencia inaudita en este lugar temido por todo marinero, la ruta al Cabo de Hornos, a lo largo de cuyas costas yacen restos de barcos vencidos por los mares y vientos en pugna.

La mujer de Mar, hermana de Viento, tuvo muchas hijas, las ballenas. Mar, el padre, creó grandes océanos para que sus hijas se salvasen de ser devoradas por poderosos enemigos. Cuando Mar

55. Sección sudeste de la Isla Grande. Tierra del Fuego, Argentina.


RIO GRANDE
TIERRA
DEL
FUEGO
OCEANO ATLANTICO
Bahía Irigoyen
3117
ESTANCIA
IRIGOYEN
Lago Fagnano
Bahía Policarpo
Caleta
Falsa
Bahía Thetis
Cabo
San Diego
Río Irigoyen
ESTANCIA
POLICARPO
Río Bueno
4865
2369
Bahía Buen Suceso
3445
1000
2000
Río Lucha López
Mt. Campana
3366
PUERTO
ESPAÑOL
ESTANCIA
MOAT
ESTANCIA
PUERTO
RANCHO
2205
ISLA DE
LOS ESTADOS
ISLA
NAVARINO
Bahía Aguirre
Bahía Valetín
Bahía Slogget
CAMINO A CABALLO (1969-1970)
CAMINO A PIE (1970)
Bahía Nassau
0
10
20
30
Escala aproximada en km
OCEANO PACIFICO
N
Alturas en pies
Cabo de Hornos
56º32'
ISLAS
DIEGO RAMIREZ
68º43'

hizo las grandes aguas, llevó en sus brazos a sus hijas y las liberó en una orilla, esperando que viviesen en paz para siempre.

Otra versión de este mito dice que en tiempos remotos el Estrecho Le Maire era una laguna y que Mar lo abrió para que sus hijas lograsen huir del mago que las perseguía[7].

A través de los cuarenta kilómetros del estrecho, el perfil de la cordillera de la Isla de los Estados aparece casi siempre envuelto en bruma. La bruma crea la impresión de que la cordillera queda muy distante. La silueta de sus cimas cortadas a pique y apenas visibles evoca la muralla de una inmensa y misteriosa fortaleza; fortaleza que defendería el acceso a la región del Este, sede del poder universal. Los selk'nam llamaban a la isla K'oin-harri, la "Cordillera de las Raíces", y la isla fue concebida como la raíz del mundo; los *xo'on* (chamanes humanos) pronunciaban este nombre al sentirse invadidos por el poder sobrenatural, y se imaginaban esforzándose por ascender a lo que también llamaban la "Cordillera Resbalosa".

En 1968 el señor Esteban Ishtón, selk'nam de padre y madre y uno de los últimos sobrevivientes de este pueblo, se ofreció a acompañarme por tierra a lo largo de la costa del Estrecho Le Maire y dar toda la vuelta del sureste de la isla a pie. Unos treinta años antes había recorrido la misma zona como guía de un ingeniero agrónomo. Deteniéndose a menudo, hicieron el viaje a caballo en un mes. Regresaron bien, pero sus tres caballos murieron por los sufrimientos padecidos en el lugar.

Un día de marzo de 1969, estando yo en Río Grande, Tierra del Fuego, supe que Esteban estaba enfermo en Ushuaia, al otro lado de la isla. Me apresuré en ir a visitarlo, pero cuando llegué ya había fallecido. Solamente alcancé a dar el pésame a su hermana, la señora Rafaela Ishtón, viuda de Rupatini.

Después de la muerte de Esteban traté de encontrar a alguien que me acompañara a pie por la parte deshabitada de la isla. Por la costa atlántica la zona habitada termina en el casco de la estancia Policarpo, en Caleta Falsa, aunque la estancia se extiende casi hasta la Bahía Thetis. Pero el camino transitable de esta costa termina en la estancia Irigoyen (en la caleta del mismo nombre). Para llegar a la estancia Policarpo es necesario ir en barco, en avión, o andar varios días a pie o a caballo. Gracias a las facilidades ofrecidas por los propietarios de estas dos estancias, y también los de la estancia María Luisa, que queda entre las dos mencionadas, el trayecto por la costa no presenta dificultades especiales. Los propietarios, administradores y trabajadores de estas estancias nos brindaron guías, caballos, comida y hospedaje[8].

A fines de enero de 1970 encontré a dos hombres dispuestos a acompañarme. Uno, Celestino Varela, hijo de doña Enriqueta Varela de Santín, se ofreció a servirme de guía. Nunca había ido a la zona deshabitada pero era un hombre de campo. Su abuela materna fue indígena y él nació en la estancia Moat, en la orilla del Canal Beagle, donde eventualmente terminaríamos nuestro viaje. Su madre y toda su familia eran muy buenos amigos. Yo confiaba totalmente en él. El otro hombre, más joven, era Armando Calderón, descendiente de yámana, y cuyo padre, Augustín Clemente, que vive en Ushuaia, también era un buen amigo. Aunque Armando Calderón casi siempre había vivido en los pueblos, le gustaba mucho el campo.

El 27 de enero los tres salimos a caballo de la cabecera del Lago Fagnano, desde la estancia del señor Luis Garibaldi Honte, en lo que anteriormente había sido la reserva indígena. Cuando partíamos, don Luis me dijo que si él fuese más joven me hubiera acompañado, y nos deseó buena suerte. Don Luis, descendiente de los haush, había nacido en Bahía Thetis, cerca del Estrecho Le Maire, y sabe del idioma haush más que ningún otro.

Llegamos a la estancia Irigoyen al anochecer. Al día siguiente Celestino Varela, de sobrenombre Tino, regresó a su casa en la cabecera del Lago Fagnano. No podía dejar su trabajo en la estancia hasta dos semanas más tarde. Quedamos en encontrarnos el 15 de febrero en la estancia Policarpo para emprender desde allí la marcha por la zona deshabitada.

El primero de febrero partí a caballo desde la estancia Irigoyen acompañada de Armando Calderón, el señor Oyarzún (administrador de la estancia Policarpo) y un ovejero, rumbo a Caleta Falsa, adonde llegamos dos días más tarde. Dos y medio días después llegamos a la estancia Policarpo, subiendo y bajando por la angosta costa para esquivar las altas barrancas. El Sr. Oyarzún sabía cómo evitar ser atrapado (y ahogado) por una marea alta cuando ésta golpeaba las paredes de las barracas. El jinete que hace caso omiso de los tiempos de las mareas y de las dificultades de la topografía costera pone en riesgo su vida. Nuestros caballos (del Sr. Oyarzún) sabían cómo atravesar con pasos livianos los turbales, aunque solían hundirse hasta las rodillas y llegaban a desesperarse, echando espuma por la boca. Cuando lograban salir, tambaleándose con cada paso, nuevamente se hundían hasta que por fin alcanzaban suelo firme; entonces, corrían acaloradamente, siendo detenidos por el tropiezo y la caída al suelo de parte de la montura, que se enredaba en la espesa vegetación. Los caballos cruzaron los ríos nadando sin

problemas, puesto que no eran muy anchos ni torrentosos. Al dirigirnos al interior, encontramos varias manadas de guanacos que nos observaban inmóviles, tensos y con sus orejas en punta, hasta que desaparecíamos en el horizonte. En la costa pasamos frente a los restos de algunos de los barcos que naufragaron en la zona durante los últimos 400 años. Vimos el enorme casco de fierro de la *Duchess of Albany*, que zozobró en 1891. Días después, cerca de Cabo Falso, pude fotografiar un mascarón de proa que encontramos tirado en la playa. Lo lavamos y tomé una fotografía de su parte posterior, porque la cara estaba totalmente carcomida. Afortunadamente, más tarde unos empleados del Museo del Fin del Mundo (Ushuaia) lo llevarían a un sitio seguro para ser exhibido en una sala, aunque posiblemente el mascarón añore el viento y el mar.

Durante las dos semanas que permanecí en la estancia Policarpo, filmé a los lobos de mar de lejos y de cerca; también el arreo de unas cinco mil ovejas cuando los ovejeros a caballo, ayudados por sus perros, las hicieron cruzar a nado el Río Policarpo. También filmé el Estrecho Le Maire y su faro, situado a un día de caballo de la estancia, y pude realizar excavaciones arqueológicas en la misma Caleta Falsa[9]. Esto fue posible gracias a la ayuda de los empleados de la estancia Policarpo.

Cuando Tino llegó a la estancia Policarpo el 15 de febrero, habían comenzado las lluvias del otoño y tuvimos que esperar hasta el 18 para partir. Mientras tanto, nuestro grupo había crecido de tres a cinco: los dos nuevos eran Porteña y su hijo Mío, los perros de Tino, ayudantes de mi guía y eventualmente nuestros salvadores, si llegara a ser necesario. En caso de un impedimento total, ellos regresarían a su casa, y al verlos llegar solos la familia sabría que algo nos había sucedido.

La mañana de nuestra partida les di a Tino y a Armando dos cajitas de fósforos, cuidadosamente envueltas en tiras de caucho y aseguradas con tela adhesiva. Tino comentó que ya llevaba suficientes fósforos. Pero yo le expliqué: "Se los doy por si los tres caemos al mismo tiempo a un río. Como éstos están bien asegurados, puede ser que no se nos mojen todos".

(páginas siguientes)
56. Esteban Ishtón, estancia Nueva Argentina, 1968.
57. Armando Calderón, la autora y Ruperto Oyarzún rumbo a la estancia que este último administraba. Febrero de 1970.
58. Ovejero chileno con perros en su puesto de la estancia Policarpo.
Fotografías de Anne Chapman.











Y él me respondió: "Aunque vamos a cruzar muchos ríos, ¿por qué nos vamos a caer los tres juntos?"

En efecto, nadie se cayó.

Nuestra única arma la llevaba Tino, un viejo "veintidós" que don Luis nos había prestado. Cuando los hombres de Policarpo le preguntaron a Tino por qué no había conseguido un automático, éste les contestó que prefería un "veintidós" por ser más resistente y menos frágil. Cada uno llevaba una mochila: las de ellos pesaban de quince a veinte kilos, la mía diez. Además de fósforos, cada uno tenía tiras de caucho de neumático para encender el fuego bajo la lluvia, cigarrillos, un cuchillo, frazada y pantalones para cambiarse. Armando estaba encargado de las provisiones (un kilo de café, arroz, azúcar, sacarina, sopa deshidratada, chocolate; para el primer día, pan y carne; y dos jarros de latón para cocinar). Tino cargaba la lona para hacer la carpa y yo los medicamentos y la cámara fotográfica.

Por el camino comimos bayas de varias clases, hongos y mariscos; el segundo y cuarto días, lomos de dos guanacos que Tino mató. No podíamos demorarnos para explorar los lugares por donde pasábamos, porque los guanacos resultaban escasos y el verano llegaba a su fin. Sabíamos que si el mal tiempo nos bloqueaba, las provisiones se acabarían en pocos días. Caminamos cuando y cuanto pudimos, a veces doce horas de un trecho. Casi todos los días llovía, pero a menudo continuábamos avanzando bajo la lluvia. Después calculamos que habíamos andado unos ciento treinta y cinco kilómetros en diez días para ir de Caleta Falsa (estancia Policarpo), sobre la costa atlántica, a la estancia Puerto Rancho, sobre la costa opuesta, cerca de la entrada del Canal Moat.

Llegué a apreciar lo que puede haber significado para los haush el habitar esta región: los bosques, las malezas, los turbales, lo quebrado del interior y lo escarpado de las costas, compensados por acogedoras playas. Y fue precisamente en estos últimos lugares que encontramos unos fragmentos de utensilios de piedra y de hueso dejados por los haush.

Llevábamos dos mapas de la región. Varias montañas, en tiempo despejado, nos permitían orientarnos: el Cerro Bilbao (el más alto de "Los Tres Hermanos") frente a Caleta Falsa, la montaña Béccar frente a Bahía Buen Suceso y las montañas Campana y Pirámide al oeste de la Bahía Valentín. Tino acostumbraba adelantarse para buscar los pasos; o desde las cimas de las montañas decidía por dónde debíamos caminar, juzgando la densidad del bosque, o

el declive de alguna ladera de montaña, por los matices, las luces y las sombras del paisaje. El plan era caminar lo más posible por las alturas y evitar los bajos cuyas malezas tupidas nos hacían hundirnos hasta la rodilla a cada paso. Tuvimos que atravesar los bosques para llegar a las bahías. Una o dos veces los penetramos por las sendas de los guanacos; y muchas veces tuvimos que pasarlos gateando, tropezando y asiéndonos a los troncos como mejor podíamos. Tan densos eran que habría sido inútil tratar de abrirse camino a machete. Los turbales no presentaban mayor problema, salvo cuando tuvimos que dormir sobre ellos.

El primer día, por la tarde, llegamos a la Bahía Buen Suceso, a unos veinte kilómetros de la estancia Policarpo. Desde la playa mirábamos la "Cordillera de las Raíces", que casi llenaba el horizonte. Parece emerger desde el fondo de los mares, tal como me contó Angela. Rendí un homenaje mental a los malogrados haush, a nuestros ilustres predecesores –el capitán Cook en 1769 y Charles Darwin en 1832– y a los hombres que habían construido un rancho en la playa. Al rancho le quedaban dos paredes y una parte del techo que nos protegió aquella noche del viento y la lluvia. Había pocos animales en la bahía. Dos guanacos nos habían seguido de lejos. Al acampar se acercaron tanto a nosotros que Tino mató uno de un solo tiro. Las gaviotas iban y venían de la playa al mar, pero no vi otros pájaros. Sobre la arena fina de color gris yacían unas pocas conchas vacías. El ruido del mar acentuaba el silencio.

De cierta manera me sentía inquieta, quizás por la muerte del guanaco, el silencio y el paisaje. La bahía tiene la forma de una caja cuadrada a la que le falta un lado; un bosque oscuro cubre sus costados y la playa termina por los dos extremos en unos grandes peñascos negros. En la parte interna, la playa se convierte en un pantano donde crecen altos juncos. Los contornos más bien suaves de las montañas al fondo de la bahía me parecían extraños, quizás por hallarse éstas tan aglomeradas, casi encimadas. Se me ocurrió que se habrían juntado allí buscando un buen asiento para contemplar la "Cordillera de las Raíces".

Durante los diez días que caminamos, tuvimos una sola tormenta de granizo. Ocurrió al segundo día, a las trece horas, mientras pasábamos por las cimas de los Montes Negros rumbo a la Bahía Valentín. Comenzó repentinamente y luego se intensificó acompañada de un viento frío. Tino nos gritó que debíamos buscar un reparo. Comenzábamos a descender cuando percibimos que los únicos árboles que había estaban muy distantes en el bajo.

Nos sentamos entre la maleza, a media montaña, esperando que la tormenta amainara pronto. Como esto no sucedió, seguimos hasta el pie de la cordillera. Allí extendimos la lona bajo unos grandes arbustos y logramos encender fuego para secarnos y preparar café mientras esperábamos a que pasara la tormenta. Duró tres horas y media. Cuando volvimos a la cima, salió el sol y el paisaje se transformó. La luminosidad era extraordinaria, aumentada por los reflejos de las lajas que se extendían hasta perderse de vista en las suaves ondulaciones de las alturas. Los Montes Negros son solamente negros vistos desde lejos.

De repente divisamos la Bahía Valentín: una ancha playa de arena fina, color del sol, atravesada por un río sinuoso. El mar, que en ese momento estaba muy azul, se extendía hacia la Antártida. Quizás el mar y la playa parecían tan brillantes por contrastar con los bosques y las barrancas de peñas tan cercanas. Ciertamente, los haush acamparon en la costa de esta bahía. Fueron vistos por primera vez hacia fines del siglo XVII. La bahía, prácticamente, no fue utilizada por los navegantes europeos ni por otros posteriores, porque al abrirse hacia el sur es asolada por los vientos que vienen de la Antártida.

Dormimos sobre la turba del bosque cercano y al otro día, temprano por la mañana, llegamos a la playa. Caminando por la costa encontramos unos cuantos artefactos de piedra. Pero como la marea subía rápidamente y tuvimos que cruzar un río que desemboca en la playa, seguimos la marcha rodeando la bahía. De pronto, penetramos en un área de enormes rocas negras y lisas, de diferentes formas, esculpidas desde tiempos inmemoriales por el viento, la lluvia y las tempestades. Algunas verticales, otras horizontales y casi todas perforadas con agujeros grandes y pequeños. Todas parecían estar contemplando el mar en reposo. Quizás sin saberlo, Henry Moore, había representado estos monumentos de la naturaleza.

El único peligro, fuera de quedar bloqueados a causa del tiempo, era el de ser acometidos por baguales. Los trabajadores de las estancias por donde había pasado a caballo me habían contado en detalle sus aventuras con toros bromistas y vacas nada lecheras. Así es que me sentí incómoda cuando por primera vez distinguimos un grupo de baguales (vacuno cimarrón). Ocurrió al cuarto día de viaje, arriba de la Bahía Aguirre. Desde lejos parecían tranquilos. Pero podía tratarse de una tranquilidad de corta duración, ya que tienen fama de fijarse en todo, aun cuando pastorean con la cabeza gacha. Tino, que los descubrió primero, se detuvo para esperar

a Armando y luego los dos me esperaron a mí, que como de costumbre venía "a la cola". Tino nos dijo que nos arrimáramos allí hasta que él y sus perros hubieran pasado la línea de ataque. Como yo me había jurado obedecerle, iba a hacer lo que él proponía. Pero antes de moverme le pregunté: "Y si los baguales lo acomenten, ¿qué hace usted?"

Me respondió: "No se preocupe. Si acometen, los perros los van a molestar y en esto me largo yo".

Contemplé con un amor renovado a nuestros flacos y jadeantes compañeros. No hice más preguntas. Sabía que Tino no iba a servirse del rifle, pues ya me había explicado antes que herir a un bagual equivale a exasperarlo más, y que era prácticamente imposible matarlo con un "veintidós". También me había enseñado que, de ser acometido, uno debe correr hacia el árbol más cercano, y si no hay un árbol cerca, tirarse al suelo boca abajo y quedarse así sin moverse. Yo por mi parte, había aprendido que un toro bagual es menos bravo que una vaca bagual con ternerito, y esto me consolaba en cierto modo. Subí a un árbol y de arriba observé a Tino y a sus perros hasta que desaparecieron en el horizonte hacia la bahía. Armando no quiso subir. Me dijo que era prematuro. Tenía razón. Al rato los baguales dieron prueba de sincera tranquilidad y pudimos ir al encuentro de Tino. Al bajar del árbol, Armando me indicó que llevara mi mochila sobre un solo hombro, de manera de poder soltarla rápidamente si tenía que correr en busca de otros árboles. También hice lo que él me aconsejaba.

Otras veces pasamos cerca de baguales, pero no me subí a otro árbol. Todos los baguales que vimos nos tuvieron mucha consideración.

En los dos extremos de la Bahía Aguirre hay playas. La del este, hacia la Bahía Valentín, está rodeada por un terreno ondulado, tapizado de pastos altos y con pequeños grupos de árboles. La cruza un ancho río que se desliza hacia el mar. Hacia el oeste, la playa es ancha en marea baja, pero el bosque y la maleza la cierran. Esta esquina, donde el Río Bompland llega al mar, se llama Puerto Español, y así se llama también una pequeña estancia cuya casa y corrales están a la orilla del mar. En otro tiempo existía

(páginas siguientes)
59. Rebaño y expedicionarios en la región frente a Cabo Donato.
60. El guía Celestino Varela (Tino), Anne Chapman, Armando Calderón y los dos perros; estancia Policarpo, Caleta Falsa, 18 de febrero de 1970, día que partieron a cruzar la isla.
61. Tino, seguido de Armando, guía la marcha hacia Bahía Valentín.
Fotografías de Anne Chapman.















un aserradero cerca de la estancia. Y mucho antes, en 1851, un pequeño grupo de misioneros ingleses, el Capitán Allan Gardiner y sus seis compañeros, murieron de hambre en este mismo lugar. La Bahía Aguirre es muy ancha (más de dieciséis kilómetros). Casi toda la parte abierta al mar, la que se extiende entre las dos playas, es sumamente quebrada; acantilados escarpados se intercalan con pequeñas aberturas rocosas. Se hace tanto más trabajoso pasarla a pie por las mareas, difíciles de calcular. El bosque que bordea la costa es casi impenetrable, a menos que se aproveche la huella de los baguales. En el deseo de no encontrarnos cara a cara con algún desconocido de esta especie, decidimos ir por un lugar entre las rocas, a la orilla del mar, donde no había senda.

Al llegar al otro extremo de la bahía vimos la pequeña casa y los corrales de la estancia Puerto Español. Mientras nos acercábamos, oímos varios tiros de fusil y al llegar frente a la casa pasamos junto a un perro muerto, bañado en sangre. Los otros perros nos ladraban, y un joven puestero apareció en la puerta. Miró a los cinco expedicionarios. Y nos preguntó: "¿De dónde vienen ustedes?"

Uno de nosotros contestó: "De Policarpo".

Y el puestero volvió a preguntar: "¿Cruzando?"

"No, bordeando".

"¿En cuánto tiempo?"

"Seis días".

Entonces el puestero dijo: "Pasen a sentarse".

Pasamos y nos sentamos. Enseguida el puestero salió. Dijo que iba a caballo a traer un cordero para que comiéramos. Fue muy gentil con nosotros, aunque desenfrenado cuando montaba a caballo y no muy amable con sus perros y el ganado. Ahí comprendí por qué el ganado bagual se enfurece con cualquiera de nuestra especie.

Al día siguiente, cuando la marea permitió cruzar el río, el puestero nos acompañó a caballo un rato. Luego se despidió, y nosotros nos dirigimos hacia los Montes Lucio López. Caminamos de nuevo por las alturas, pero, dados el frío y el viento, bajamos en la tarde para acampar cerca de la costa. Al día siguiente llovió y caminamos poco. Un día después llegamos a la Bahía Slogget.

Ese día nos habíamos cruzado con el capataz de la estancia Puerto Español, que regresaba a caballo a su lugar de trabajo,

62. Celestino Varela; al fondo, la Bahía Buen Suceso, 19 de febrero de 1970. Fotografía de Anne Chapman.

trayendo del cabestro a un caballo carguero. Nos advirtió que no se podía cruzar el Río López en la desembocadura de Bahía Slogget y nos aconsejó que continuáramos río arriba por unas cinco horas para pasarlo, como lo hacía "todo el mundo". Quedé preocupada por lo que nos había dicho. Pero Tino me consoló diciendo: "No se preocupe. Este río lo cruzamos en la playa".

Al llegar a la Bahía Slogget vimos que si bien el río no era muy ancho, corría rápido. Luego descubrimos que también era profundo. Bordeamos la orilla hacia arriba, hasta que de pronto vimos una masa de madera muerta encallada en la orilla opuesta, mientras que de nuestro lado yacían unos troncos pelados muy largos. Tino y Armando lograron fijar un tronco sobre la parte más honda del río y lo engancharon con la maderada de la orilla opuesta.

Terminada la obra, desde casi el medio del río, Tino me ofreció la mano para que hiciera equilibrio sobre el tronco mientras me preguntaba: "¿Se atreve?"

"Voy a ver", le dije.

Los tres pasamos el río sin caernos. Pero Porteña y Mío nadaron. Los arrastró la corriente un buen trecho mientras nosotros corríamos por el lado opuesto del río para animarlos, hasta que alcanzaron la orilla.

Aquella noche nos hospedamos en la cocina de la casa de la estancia Bahía Slogget, cuyos propietarios estaban ausentes. Ellos habían dejado la puerta de la cocina abierta, y dentro de ella fósforos, leña, una candela y algunas provisiones por si alguien pasaba, como es la costumbre entre los estancieros y trabajadores de las regiones apartadas.

En la mañana inspeccionamos los restos de una draga inmensa y mohosa. Debió pertenecer cuando era nueva al equipo de algún empresario con sed de oro. De lejos parecía la carcaza de un pájaro enorme o de un avión con las alas quebradas.

Caminamos un día más y llegamos al término del viaje. Diez días después de partir de Caleta Falsa, arribamos a una pequeña estancia llamada Puerto Rancho, ubicada frente a la Isla Picton, a la entrada del Canal Moat.

Aprovechando la hospitalidad del propietario, señor Cirilo Boscovich, y de su señora, nos quedamos allí dos días. El nos prestó caballos para seguir a la estancia Moat, cuyo dueño, el señor Lawrence, me llevó en su avioneta hasta Río Grande, de donde yo había salido hacía cinco semanas. Como los reglamentos prohíben llevar perros en un avión de este tamaño, Tino, por no abandonarlos,

cruzó la cordillera a caballo con ellos a su lado y llegó en dos días a su casita en la cabecera del Lago Fagnano. Armando se quedó en la estancia Moat para trabajar.

Antes de emprender el viaje, Tino y Armando me habían dicho que querían conocer la zona deshabitada; quizás Tino se haya acordado de su abuela haush y Armando de sus abuelos yámana.

Publicado en *Karukinka Cuadernos Fueguinos* nº 3-5, 1973, Buenos Aires.

(página siguiente)
63. Mujeres selk'nam en San Sebastián, Isla Grande, 1896. El fotógrafo, Fernand Lahille, explica que la expresión contraída en los rostros de algunas mujeres se debe no tanto al frío de aquel día como al temor que les provocaba el aparato fotográfico fijado en ellas, por primera vez, como un arma desconocida. También puede reflejar incertidumbre ante el futuro ya que habían sido traídas por la policía a San Sebastián debido a que otros selk'nam habían matado a dos hombres blancos que los escoltaban (armados y a caballo) hacia la misión salesiana de Isla Dawson contra su voluntad.





LAMENTO POR LOS INDIOS DE TIERRA DEL FUEGO

"¿Dónde se fueron las mujeres que cantaban como los 'canarios'?
Había muchas mujeres. ¿Dónde se fueron?".
Lola Kiepja,1966

¿Cómo hablar en unas cuantas palabras de pueblos poderosos?

¿Cómo hablar de los selk'nam, los haush,
los yámana y los alakalufes?

Fueron pueblos poderosos porque no sólo llegaron
sino se quedaron en las tierras más inhóspitas del mundo.

Eso lo lograron gracias a su coraje para arrancar sustento
de los mares alborotados, de los bosques nevados,
de las pampas abatidas por vientos helados.

Mujeres canoeras, yámana y alakalufes, desafiaron olas surgidas
de la Antártida, arrimando sus canoas a las ballenas
mientras sus hombres, de pie en la proa,
con sólo una lanza en mano,
se esforzaban por vararlas.

Hombres cazadores, selk'nam y haush, con sólo arcos y flechas,
acosaron a los guanacos bajo la nieve y la tormenta
mientras sus mujeres, con pesadas cargas, se apuraban
para hacer un campamento y prender el fuego del hogar.

Jugaron sus vidas en guerrillas y venganzas.

Eran bravos, duros enemigos y tenaces.

Pero también se amaron y amaron sus islas, cordilleras cuyas
cumbres no se hunden en los mares glaciales.

Amaron sus bosques donde anidan pájaros multicolores.

Amaron el firmamento y sus dioses convertidos en astros,
en vientos y en mares.

Y cantaron. Cantaron esperando curar a sus enfermos
o sollozando cuando murieron.

Cantaron aspirando acceder al Más Allá.

Cantaron a la Luna en su esplendor, al Sol que amanece,
a los niños dormidos.

Cantaron en sus ritos, con solemnidad o entre risas.

Fueron. Ya no existen sino unos cuantos, cuyos padres
o abuelos eran aquellos que "se fueron".

Hacia fines del siglo diecinueve de la era cristiana,
desembarcaron en sus islas unos hombres extraños;
armados de balas, de venenos, de afán de riquezas.

Se apropiaron de las tierras que luego "limpiaron"
para explotarlas sin amarlas.

Después se jactaron de pioneros, de civilizadores,
de sacrificados servidores, de arquitectos del futuro,
de constructores de naciones.

Los indios se defendieron como pudieron,
con sólo arcos y flechas.

Familias enteras huyeron de hombres montados,
armados, pagados para matarlas, de perros adiestrados
para despedazarlas.

Los indios resistieron como pudieron, con angustia,
de manera confusa, con afán de sobrevivir.

Pero cayeron acribillados, las orejas, a veces la cabeza,
arrancadas.

Fueron desterrados. Perecieron enviciados.

Agonizaron de las enfermedades traídas y sufrieron el dolor
indescriptible, de ver que también sus niños sucumbían.

Esos hombres extraños los difamaron más tarde.

Dijeron, publicaron, que los indios atacaban primero,
que los indios robaban sus ovejas, que los indios
mataban ganado (ganado con el sudor de sus armas
legítimamente compradas).

Explicaron que los indios se mataban entre sí, porque así eran
–salvajes indomables, inadaptables a la vida civilizada–.

Aclararon, eso sí, que los indios no eran muchos de todas
maneras; que los misioneros se ocuparon de ellos,
que no se puede detener la historia.

Algunos trataron de salvarlos, aunque sin lograrlo.

Baja el telón. Frente a la escena se erigen monumentos
al aborigen.

Se dan nombres indígenas a estancias, pueblos y calles,
a hoteles, clubes y playas.

Se fabrican banderitas y estatuitas para vender al turista
un recuerdo del nativo fueguino.

Y se comenta, "qué lástima, nuestro indio fueguino
no nos dejó folklore."

Pero sí, nos dejó el eco de su llanto, lamento por un pueblo
al que abatimos y contagiamos, lamento por un pueblo
que exterminamos.

Publicado en el *Journal de la Société des Américaniste*, tomo 62: 235-236, 1975, París.
El texto original fue escrito en español.

NOTAS

INTRODUCCION

1. L. Bridges, 1952: 59; T. Bridges, 1987: 10, 14; Gusinde, 1982, I: 111-113.

CAPITULO I

1. Chamán es un término de origen siberiano que se refiere al especialista dotado de poderes sobrenaturales, quien en un estado de trance emana estos poderes o establece contacto con ellos. Por ser un término genérico, lo empleamos como la traducción de la palabra selk'man *xo'on*.
2. Véase Laming-Emperaire, 1968: 77-100; Massone et al., 1993: 26.
3. En tiempos de los indios, la parte aprovechable de la isla estaba repartida en un gran número de "territorios" (*haruwen*) cuyos lindes eran reconocidos. Estas propiedades pertenecían a los diferentes grupos de parientes que constituían la totalidad de la población de la isla. Los dueños de una propiedad generalmente permitían a los vecinos cazar en la suya, pero a veces el transgredir los lindes era causa de disputas y aun de luchas.
4. Los primeros habitantes llegaron a la Isla Grande hace muchos miles de años. Probablemente, atravesaron el Estrecho de Magallanes por la Segunda Angostura cuando todavía "la isla" estaba unida al continente; y es probable que otros, llegados después de que la isla se separara del continente hayan sido transportados por indios canoeros.
5. Había dos misiones salesianas en la zona: una, San Rafael, fundada en 1889, estaba ubicada en la Isla Dawson, frente a la costa oeste de la Isla Grande; la otra, La Candelaria, situada cerca de la desembocadura del Río Grande en la costa norte, fue fundada en 1893, se quemó en 1896 y la volvieron a construir al año siguiente.
6. Existe una documentación testimonial importante que trata la desaparición de este grupo; por ejemplo: L. Bridges, 1952; una muy valiosa contribución de los padres salesianos en Lista, 1887; y artículos de Julius Popper.
7. La "Mission Archeólogique Française au Chili Austral", dirigida por Dra. Annette Laming-Emperaire. Véase Laming-Emperaire 1972a y b.
8. La primera fue grabada por Charles Wellington Furlong; la segunda, por Martin Gusinde, y en varias ocasiones el Profesor R. Casamiquela y otros argentinos grabaron la voz del desaparecido Santiago Rupatini y posiblemente de algún otro selk'nam.

   El Sr. G. Rouget (en colaboración con J. Schwarz) comparó ciertos cantos del Sudán con los que Lola había grabado, en la publicación de 1970: 677-706.

9. Por ejemplo, S. K. Lothrop (1928: 25) escribió: "With the exception of a few mixed-bloods the Indians of Tierra del Fuego are probably extinct."
10. Esta misión fue financiada por la Wenner-Gren Foundation for Antropological Research de Nueva York, y en ella colaboraron el Laboratoire d'Anthropologie Sociale y el Départment de Musique du Musée de l'Homme, de París.
11. El texto de este canto es un mito, una alegoría de la prohibición del incesto. La historia pertenece a *lailuka*, el pasado mitológico. Lola lo cantó así una vez en selk'nam (véase canto nº 42, capítulo VII).
12. Los cantos grabados con Lola ese año fueron publicados en 1972 (vol. I, nº FE 4176) y en 1976 (vol. II, nº FE 4179), en dos álbumes de cuatro discos en total, bajo el título de *Selk'nam Chants of Tierra del Fuego*, Argentina, Ethnic Folkways (Nueva York), en colaboración con el Musée de l'Homme (París) y la Wenner-Gren Foundation (Nueva York). Ahora (1998) los discos han sido reproducidos en cuatro cassettes (con los mismos números) por Folkways, Center of Folklife Programs, 995 L'Enfant Plaza 2600, Smithsonian Institution, Washington DC. 20560, EE.UU. (véase capítulos VI y VII).

CAPITULO II

1. Don Luis Garibaldi falleció ahogado en el mar, frente a la desembocadura del Río Grande, en agosto de 1980.
2. Federico falleció en 1981, en Río Grande.
3. Rafaela Ishtón murió en 1985, en Ushuaia; Alejandro Cortés, pocos años después; y Rosario Imperial, por el año 1970.
4. Segundo Arteaga vivió hasta agosto de 1998 en Río Grande. Virginia Coninquitel, de padres selk'nam, falleció poco tiempo después de Segundo en Río Grande, y Pablo Pacheco, también de padres selk'nam, quien desde hacía unos cuarenta años trabajaba en estancias de la Provincia de Santa Cruz, falleció en Río Grande, en 1994.

CAPITULO III

1. Estimación del etnólogo que mejor conocía a los selk'nam y haush, padre Martin Gusinde, en *Die Feuerland Indianer. Die Selk'nam vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der Grossen Feurlandisel*. Anthropos, Mödling, 1931.
2. El apodo le fue dado en Harberton por los Bridges: cf. Lucas Bridges en *El último confín de la Tierra*, 1952: 243.

CAPITULO IV

1. Aquí no hacemos la distinción entre los selk'nam y los haush. Aunque sus idiomas diferían, sus modos de vida eran muy parecidos (véase Gusinde, 1982, I: 116-120).
2. Esta estimación es del Padre Martin Gusinde, el etnólogo que más ha estudiado los pueblos indígenas de Tierra del Fuego y quien visitó la zona cuatro veces entre 1919 y 1924. Es el autor de una obra de 1.176 páginas dedicada a una descripción de la cultura selk'nam, publicada

en Mödling en 1931; de otra obra de la misma magnitud que trata de la cultura yámana; del libro de divulgación *Hombres primitivos de Tierra del Fuego*, Sevilla, 1951; y de numerosos artículos sobre estos mismos grupos, publicados en revistas científicas alemanas.

3. El idioma selk'nam tiene una serie de fonemas que no existen en los idiomas indo-europeos. En este artículo transcribimos las palabras en selk'nam sin emplear signos especiales y, por ende, su ortografía es sólo una aproximación al verdadero sonido de las palabras.
4. Todos los *hóowin* tenían nombres propios diferentes de las palabras comunes con que se designan las cosas en las cuales fueron transformados. Sin embargo, aquí se nombra a los *hóowin* por las palabras comunes y no por sus nombres míticos, porque no me ha sido posible, hasta ahora, conocer todos los que son mencionados en este texto.
5. Otra versión de este mito dice que fue Sol quien se dio cuenta. Al comienzo de la ceremonia encontró a una mujer que se estaba pegando plumones para representar al espíritu K'terrnen. Al darse cuenta de que Sol la había visto, ella se arrojó a una cascada para ocultarse. Se convirtió entonces en el pájaro *ko'oklol* (pinzón), que vive cerca de las cascadas.
6. Después de la llegada de los blancos a la isla, Luna a veces mostraba un pedazo de uniforme de policía ensangrentado o de cuero de botas para significar que el hombre sería matado por un blanco.
7. Este mito fue narrado por Angela Loij. Véase otra versión en Gusinde (1982, II: 610-611).
8. Véase Bridges, 1952: 25-28.
9. Los datos presentados en este artículo fueron recogidos directamente de informantes selk'nam. Representan parte del estudio etnológico que la autora lleva a cabo desde 1965 en Tierra del Fuego, Argentina. El trabajo se inició con Lola Kiepja y prosigue principalmente con Angela Loij. Federico Echeuline y Luis Garibaldi Honte también han aportado datos importantes. Este estudio se realiza sobre todo gracias al concurso del Centre National de la Recherche Scientifique (París) y, en el último año, del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (Buenos Aires).

CAPITULO V

1. Gallardo (1910: 252) ve que la defensa del selk'nam desposeído está plenamente justificada: "¿Cómo, pues, no ha de ver con disgusto que el hombre blanco le quite sus tierras, le mate sus guanacos y los reemplace con ovejas y vacas para uso exclusivo del invasor? El salvaje no comprende que, con el pretexto y al amparo de la civilización, se le despoje de lo suyo, y entonces paga con la misma moneda... apropiándose de la oveja, para dar de comer a sus hijos".

CAPITULO VI

1. Estas grabaciones se efectuaron en la choza de Lola Kiepja, en la reserva indígena cercana al Lago Fagnano, República Argentina, entre marzo y junio de 1966. Se utilizó un grabador UHER a la velocidad 19. Estos discos son una selección de las mejores versiones de los cantos chamánicos y de luto grabados en una veintena de cintas.
2. Véase Gusinde, 1931, I: 146-148, o en su traducción al castellano; Gusinde, 1982, I: 134-135.
3. Véase Hornbostel, 1936: 363.
4. Hornbostel (1936: 360; 1948: 83) se equivocaba al sostener que los cantos fueguinos sólo consistían en sílabas carentes de significado. Martin Gusinde (1982, II: 730) señala que a veces el chamán, en su cantar, hacía referencia a un suceso reciente, o daba expresión a impresiones u opiniones personales, sin sentirse restringido por el tipo de canto que estuviese cantando. Sin embargo, a mi juicio, esto ocurría al principio del canto como un "calentamiento" preparatorio del cantor para lograr ponerse en estado de trance.
   Así es como también Lola, en el canto nº 8, expresa la pena de su soledad al no tener con quién hablar de temas chamánicos.
5. Gusinde, 1982, II: 731.
6. Op. cit., 729.
7. Las enfermedades de los niños se atribuían a Pémaulk, el gran "poder" del cielo oriental, y los chamanes no intervenían para curarlos (cf. Gusinde, op. cit.: 778).
8. Véase Gusinde, op.cit.: 762-777, donde se dan pormenores sobre esta ceremonia.
9. No había estereotipos en los textos para ningún canto determinado. No me ha sido posible clasificar la totalidad de los cantos chamánicos que acá se presentan. Probablemente, la mayor parte de los no identificados eran cantados durante las sesiones de cura.
   El cantor entonaba palabras (un texto) cuando así lo deseaba. Tengo la impresión de que cuando el cantor era chamán, el comienzo del texto ocurría cuando ya estaba alcanzando el estado de trance. La cualidad de la voz de Lola en algunos de estos cantos, en especial en el nº 8, da la impresión de que ella está casi en trance. Como ella era chamán, los textos que canta evocan un viaje mítico a otro mundo, a uno de los cuatro cielos, símbolo de poder chamánico. Por ascendencia paterna pertenecía al cielo del sur, si bien su canto versa mayormente sobre el cielo del oeste, que era el de su ascendencia materna. No cabe duda de que esto se debe al hecho de haber heredado el poder chamánico de su tío materno y a que gran parte de su conocimiento lo había aprendido de su madre, que también era chamán. Es difícil establecer con precisión si lo que acabo de describir era algo típico de los tiempos aborígenes. De los treinta y dos cantos chamánicos, once están anotados como pertenecientes a ella. Los heredó de los chamanes de su línea materna: su madre, dos hermanos de su madre y su abuela materna. Como falleció el padre siendo ella muy niña, Lola fue criada en el territorio de su madre. Antes de entonar un cántico

que no consideraba de su pertenencia, Lola siempre hacía mención del nombre de la persona a quien le había pertenecido, así fuese hombre o mujer, o llevara mucho tiempo fallecido.

No fue posible dar cabida acá a todos los textos que se pudo grabar, por ser demasiado extensos. Las traducciones que siguen son incompletas y están sujetas a correcciones. Tal como se ha dicho más arriba, Lola murió cuatro meses después de haberse realizado estas grabaciones. La traducción se efectuó al año siguiente (1967), con Angela Loij. Aunque ésta hablaba el español y su lengua nativa, al no ser chamán tuvo considerables dificultades para entender los textos de los cantos, sobre todo por las distorsiones vocálicas, el estilo y las palabras esotéricas.

10. *Koin* significa cordillera y era también el topónimo de uno de los territorios de la costa atlántica de Tierra del Fuego. Era costumbre que los chamanes recibieran el nombre de su lugar natal más el sufijo *xo'on*, que significa chamán.
11. Este canto pertenece a la ceremonia del Hain, por lo tanto, debería ubicarse en el capítulo VII.
12. El canto nº 33 debió haberse incluido con los demás lamentos. El error es mío.

CAPITULO VII

1. Pueden hallarse retratos de Lola Kiepja en el primer capítulo de este libro.
2. Los únicos pueblos agricultores de toda el área austral de América del Sur son los mapuches de Chile central, los pequeños grupos –ya extinguidos– que habitaban la cuenca del Río de la Plata en la Argentina y grupos del Uruguay.
3. El nº 28 no es un canto del Hain y debería haberse incluido en el capítulo VI con los cantos chamánicos nº 6 y nº 7, por esta razón se suprimió del CD que acompaña el libro *Hain – Ceremonia de iniciación selknam*, 2002, publicado por esta misma editorial.
4. Gusinde denomina a la ceremonia "Klóketen Feier". L. Bridges, así como los últimos indígenas y mestizos que alcancé a conocer decían que el término *klóketen* se refería sólo al joven varón cuando se estaba iniciando en el Hain, y tanto la ceremonia misma como la choza ceremonial se denominaban Hain. El ritual de iniciación era sólo parte de la ceremonia.
5. Gusinde escribió varios artículos sobre la ceremonia, pero la mayor parte del material sobre el Hain está en su obra principal. Véase también Koppers, 1997; Bridges, 1952; Chapman, 1986.
6. Según Gusinde, antes de 1923 los selk'nam habían celebrado anualmente el Hain por un período de diez años. En 1924-25 sobrevino un epidemia que diezmó a esta pequeña población selk'nam de casi 300 habitantes. Es ésta la razón principal por la que hubo tan pocos Hain después de esta fecha; según Federico Echeuline, el último se realizó en 1933.
7. Véase Gusinde, 1982, II: 837-862.
8. Véase los capítulos IV y VI (canto nº 5 y nº 32) en este libro.

9. Canto nº 26 de este capítulo. En otra versión de éste (canto nº 14, capítulo VI), Lola dice que es un canto *k'méyu* del pájaro *tamtam*. Este y el nº 42 son los únicos cantos que se repiten en los discos.
10. Gusinde, 1982, II: 862-867, 881-882, 918-919.
11. Véase Chapman, 1986: 82-84.
12. Véase Chapman, 1977b; capítulo V de este libro.
13. En 1923, fueron llevados dos *klóketen* al mismo tiempo a la choza ceremonial para este rito.
14. Se le canta a Luna (la luna durante el eclipse) con una ambigüedad similar.
15. Gusinde habla de un salto de rana para describir este movimiento, pero Federico Echeuline, que fue iniciado en 1933, insistía en que se parecía a un salto de pingüino. Como no existen ranas en toda la zona y abundan los pingüinos, esto resulta más probable, aunque es cierto que los bailarines se agachan como ranas. Adviértase, además, que mientras entonaba el canto que corresponde a esta danza (nº 11), Lola comentaba jocosamente "los pingüinos son malos", refiriéndose a los hombres.
16. Gusinde (1982, II: 945) sólo indicaba que Kulan era personificada por un joven algo bajo y delgado; sin embargo, a mí me dijo Federico Echeuline que este espíritu lo representaban siempre los *klóketen*.
17. Algunos otros momentos culminantes de esta ceremonia se omiten en este capítulo, porque no tenemos registro de los cantos que los acompañan, como por ejemplo la procesión Kewánix, la pantomima de las focas, las danzas fálicas. Tampoco se mencionan varios espíritus, entre ellos el payaso Ulen.

CAPITULO VIII

1. Subsiste una cierta discrepancia en el empleo de los nombres propios de esos grupos. Martin Gusinde (1982, I: 114, 116-120) considera a los haush como una subdivisión de los selk'nam. Empero, es evidente que los selk'nam y los haush eran dos pueblos diferentes, aunque compartieran rasgos culturales.
2. Yo pude hacer dos expediciones preliminares en la Isla de los Estados; en 1982 y en 1985, véase Chapman 1987b.
3. Meggers, 1972.
4. Junius B. Bird, 1969.
5. Annette Laming-Emperaire, 1968.
6. El color rojizo del agua en esta zona proviene de los turbales donde nacen o por donde pasan dichos ríos.
7. En parte estos mitos me fueron contados por Angela Loij, Lola Kiepja y Federico Echeuline; lo demás proviene de la obra de Gusinde citada arriba.
8. En el primer viaje que hice a caballo a la estancia Policarpo y a la Bahía Thetis, durante dos semanas a fines de 1969, fui acompañada por cinco voluntarios de la Quinta Brigada de Infantería de Marina y un miembro de la Policía Rural. Quisiera expresar mi agradecimiento a quienes hicieron posible este viaje; al entonces Comandante en Jefe de la Quinta Brigada de Infantería Marina con sede en Río Grande,

Capitán Marcolini, al comisario H. García, a todos los miembros de la patrulla y a los propietarios y empleados de las estancias mencionadas en el texto.

9. Todo el material óseo extraído en esas excavaciones, es decir fragmentos de los esqueletos de cinco individuos (sin duda del grupo haush), fue depositado en el Departamento de Arqueología de la Facultad de Ciencias Naturales, Museo de Historia Natural de La Plata, Argentina. Los utensilios líticos han sido estudiados por el arqueólogo Thomas Hester de la Universidad de California (véase bibliografía, Chapman y Hester, 1975), y después devueltos a Buenos Aires, Argentina.

BIBLIOGRAFIA

Agostini, Alberto M. de

1929 *Mis viajes a la Tierra del Fuego*. Editorial Prof. G. de Agostini, Milán.

1956 *Treinta años en Tierra del Fuego*. Editorial Peuser, Buenos Aires.

Baer, G. y Schmitz, C

1965 On the Social Organization of the Ona (Selk'nam). *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 54: 23-29.

Beauvoir, José María

1915 *Los Shelknam. Indígenas de la Tierra del Fuego. Sus tradiciones, costumbres y lengua*. Librería del Colegio Pío IX, Buenos Aires.

Belza, Juan E.

1974 *En la Isla del Fuego. Primeros encuentros*. Instituto de Investigaciones Históricas de Tierra del Fuego, Buenos Aires.

Bird, Junius B.

1938 Antiquity and Migrations of the Early Inhabitants of Patagonia. *The Geographical Review*, vol. 28, nº 2: 250-275.

1969 A Comparison of South Chilean and Ecuadorian "Fishtail" Projectile Point. *The Kroeber Anthropological Society Papers*, nº 40, Berkeley.

Borrero, José María

1974 La *Patagonia trágica*. Editorial Americana, Buenos Aires.

Borrero, Luis Alberto y McEwan, Colin

1997 The Peopling of Patagonia: the first human occupation, en MacEwan et al.: 32-45.

Braun Menéndez, Armando

1945 *Pequeña historia fueguina*. Emecé Editores, Buenos Aires.

Bridges, E. Lucas

1952 [1949] *El último confín de la tierra*. Emecé Editores, Buenos Aires.

1987 [1948] *Uttermost Part of the Earth*. Century Hutchinson Ltd., Londres.

Bridges, Thomas

1987 [1933] *A Dictionary of the speech Yamana-English of Tierra del Fuego*. Editado por el Dr. Ferdinand Hestermann y el Dr. Martin Gusinde, reimpreso con nuevo prólogo de Nataly Goodall, Buenos Aires.

Chapman, Anne

1965-1985 *Diario y notas del trabajo de campo en Tierra del Fuego, Argentina* (manuscrito).

1977a The Ona People: Life and Death in Tierra del Fuego. *Film Library Quarterly*, vol. 10, nº 1-2: 20-23.

1977b Economía de los selk'nam, Tierra del Fuego. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 64: 135-146.

1980a What's in a Name? Problems of Meaning and Denotation apropos of a corpus of Selk'nam Personal Names. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 67: 327-357.

1980b Barter as a universal mode of exchange. *L'Homme*, 20 (3): 33-83.

1982 *Drama and Power in a Hunting Society. The Selk'nam of Tierra del Fuego*. Cambridge University Press, Cambridge.

1986 *Los Selk'nam. La vida de los Onas*. Emecé Editores, Buenos Aires.

1987a Selk'nam Religion. *The Encyclopedia of Religion*, editada por Mircea Eliade, Macmillan Publishing Co., Nueva York.

1987b *La Isla de los Estados en la Prehistoria: primeros datos arqueológicos*. Editorial Editorial Universitaria de Buenos Aires.

1997 The Great Ceremonies of the Selk'nam and the Yamana. A Comparative Analysis. *Patagonia. Natural history, prehistory, and ethnography at the Uttermost End of the Earth*: 82-109. Editado por Colin McEwan, Luis A. Borrero y Alfredo Prieto. British Museum Press, Londres.

2002 *Hain – Ceremonia de iniciación selknam*. Taller Experimental Cuerpos Pintados, Santiago de Chile.

Chapman, Anne y Hester, Thomas

1975 New data on the Archeology of the Haush, Tierra del Fuego. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 62: 185-208.

Chapman, Anne y Claris, Christos

1981 Observaciones etnológicas y lingüísticas acerca de antropónimos selk'nam. *Estudios Filológicos*, vol. 16: 7-33.

Clairis, Christos

1977 Lingüística fueguina. *Boletín de Filología*, vol. 28: 29-48.

Coiazzi, Antonio

1914 Los indios del Archipiélago Fueguino. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, tomo IX: 288-352; tomo X: 5-91.

Cooper, John M.

1917 Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory. *Bulletin 63, Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution.

1946 The Ona. *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, vol. 1: 107-125. Julian H. Steward (ed.), Washington DC.

Durkheim, Emile

1960 *De la division du travail social*. 7ª edición, Presse Universitaire de France.

Emperaire, Joseph y Laming, A.

1954 La disparition des derniers fuégiens. *Diogène*, nº 8: 45-79.

Furlong, Charles W.

1915 The Haush and Ona, Primitive Tribes of Tierra del Fuego. *International Congress of Americanists,* Proceedings, vol. 19: 432-444.

1917 Tribal Distribution and Settlements of the Fuegians. *The Geographical Review*, vol. 3 (3): 169-187.

Gallardo, Carlos R.

1910 *Tierra del Fuego: Los Onas*. Caubaut y Cía. Editores, Buenos Aires.

Godelier, Maurice

1981 *Instituciones económicas*. Editorial Anagrama, Barcelona.

Gusinde, Martin

1926 Das Lautsystem der Feuerländischen Sprachen. *Anthropos*, vol. 21: 1000-1024.

1931 *Die Feuerland Indianer; Bd. 1: Die Selk'nam vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der Grossen Feurlandinsel*. Verlag Anthropos, Mödling.

1951 *Hombres primitivos de la Tierra del Fuego*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.

1974 *Die Feuerland Indianer; Bd. 3/1: Die Halakwulup vom Leben und Denken der Wassernomaden in West-Patagonien*. Verlag St. Gabriel, Mödling.

1982 [1931] *Los Indios de Tierra del Fuego*. Los selk'nam. Tomo I, 2 vols. Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.

1991 [1974] *Los Indios de Tierra del Fuego. Los halakwulup*. Tomo III, 2 vols. Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.

Guyot, Mireille

1968 Les Mythes chez les Selk'nam et les Yámana de la Terre de Feu. *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, vol. 75.

Hindess, Barry y Hirst, Paul Q.

1975 *Pre-Capitalist Modes of Production*. Routledge and Kegan Paul, Londres.

Hornbostel, Erich M. von

1936 Fuegian Songs. *American Anthropologist*, vol. 38, nº 3: 357-367.

1948 The Music of the Fuegians. *Ethnos*, vol. 13, nº 3-4: 61-97.

Humphrey, Philip
1970 *Birds of Isla Grande (Tierra del Fuego)*. Preliminary Smithsonian Manual, Smithsonian Institution de la University of Kansas, Museum of Natural History.

Koppers, Wilhelm
1924 *Unter Feuerland-Indianern*. Strecker und Schröder, Stuttgart.
1997 [1924] *Entre los fueguinos*. Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

Lahille, Fernand
1926 Matériaux pour servir à l'histoire des Oonas. Indigènes de la Terre de Feu. *Revista del Museo de la Plata*, tomo 29: 339-361.

Laming-Emperaire, Annette
1968 Missions Archéologiques Françaises au Chili Austral et au Brésil Méridional. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 57: 77-100.
1972a Les sites préhistoriques de Patagonie et de Terre de Feu. *Objets et Mondes*, vol. 12, nº 2: 201-224.
1972b Le site de Marazzi en Terre de Feu. *Objets et Mondes*, vol. 12, nº 2: 225-244.

Lehmann-Nitsche, Roberto
1913 El grupo lingüístico Tshon. *Revista del Museo de la Plata*, tomo 22: 217-276.
1927 Estudios antropológicos sobre los onas. *Anales del Museo de la Plata*, tomo 2: 57-99.

Lista, Ramón
1887 *Viaje al país de los Onas, Tierra del Fuego*. Buenos Aires.

Lothrop, Samuel K.
1928 *The Indians of Tierra del Fuego*. Contributions from the Museum of the American Indian, Nº 10, Nueva York.

Martínez-Crovetto, Raúl
1968 Nombres de plantas y su utilidad, según los indios onas de Tierra del Fuego. *Estudios Etnobotánicos IV*, nº 3: 1-20.
1979 Los indios onas y las plantas. *Karukinka*, nº 23: 19-25.

Martinic B., Mateo
1973 Panorama de la colonización en Tierra del Fuego entre 1881 y 1900. *Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 4: 5-69.
1982 *La Tierra de los Fuegos*. Municipalidad de Porvenir, Punta Arenas.
1989-1990 El genocidio selk'nam: nuevos antecedentes. *Anales del Instituto de la Patagonia. Serie ciencias sociales*, vol. 19: 23-28.

Marx, Karl

1980 *Contribución a la crítica de la economía política. Introducción general a la crítica de la economía política*. Quinto Sol, México, D.F.

1983 *El Capital*. 3 vols., Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Massone, Mauricio

1982 *Cultura selknam (ona).* Departamento de Extensión Cultural del Ministerio de Educación, Santiago.

1983 10.400 años de colonización humana en Tierra del Fuego. *Infórmese*, año III, nº 14: 24-32.

1987 Los cazadores paleoindios de Tres Aroyos (Tierra del Fuego). *Anales del Instituto de la Patagonia*, 17: 47-60.

Massone, Mauricio; Jackson, D. y Prieto, A.

1993 *Perspectiva arqueológica de los selk'nam*. Coleccción Antropología, Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago.

Mayorga Martínez, Pedro

1972 *Costumbres y extinción de los indios del extremo austral*. Arancibia Hnos., Santiago.

McEwan, Colin; Borrero, Luis A. y Prieto, Alfredo

1997 *Patagonia. Natural history, prehistory and ethnolography at the Uttermost End of the Earth*. British Museum Press, Londres.

Meggers, Betty J.

1972 *Prehistoric America*, Chicago.

Najlis, Elena

1973 Lengua Selk'nam. *Filología y Lingüística*, nº 3.

1975 Diccionario Selk'nam. *Filología y Lingüística*, nº 4.

Outes, Félix F.

1906 Instrumentos modernos de los onas (Tierra del Fuego). *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, tomo 13: 287-296.

Payro, Roberto

1898 *La Australia Argentina. Excursión periodística a las costas patagónicas, Tierra del Fuego e Isla de los Estados.* Buenos Aires.

Pertuiset, Eugène

1877 *Le Trésor des Incas à la Terre de Feu*. París.

Pessagno Espora, Mario

1917 Los Fueguinos, Serie A. *Cultura Náutica General*, nº 2, Departamento de Estudios Históricos Navales, Buenos Aires.

Polanyi, Karl

1976 La economía como actividad institucionalizada, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, cap. XIII. Editorial Labor, Barcelona.

Popper, Julius

1887 Exploración de la Tierra del Fuego. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, vol. 8: 74-115.

1891 Apuntes geográficos, etnológicos, estadísticos e industriales sobre la Tierra del Fuego. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, vol. 12: 130-170.

Rouget, G. y Schwarz, J.

1970 Transcrire ou décrire? Chant soudanais et chant fuégien, en *Echanges et Communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60 anniversaire*, vol. I, París-La Haya: 677-706.

1976 Chant fuégien, consonance, mélodie de voyelles. *Revue de Musicologie*, tomo 63, nº 1: 5-23.

Sahlins, Marshall

1964 The Social life of Monkeys, Apes and Primitive Men. *Readings in Anthropology*, vol. II.

Segers, Polidoro

1891 Nuestra correspondencia sobre La Tierra del Fuego. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, tomo 12, cuadernos 5-6: 52-82.

Tonelli, Antonio

1926 *Grammatica e Glossario della Lingua degli Ona-Selknam della Terra del Fuoco*. Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco, Turín.

Wilbert, Johanes

1975 *Folk Literature of the Selk'nam Indians*. University of California, Los Angeles.

AGRADECIMIENTOS

Afortunadamente, gracias a Roberto Edwards, director del Taller Experimental Cuerpos Pintados (Santiago de Chile), una nueva edición ha podido ser publicada con la incorporación de dieciocho fotografías y la corrección de textos de la primera edición (1990). Estoy especialmente agradecida de Paula Honorato y Carolina Odone por su empeño en las correcciones de los textos, a Caterina di Girolamo por el retoque de imágenes y el hermoso diseño del libro, a Christian Báez por las innovaciones fotográficas, a Marcelo Maturana por su revisión final, y a Marisol Palma, todos de dicho proyecto. Marisol, con entusiasmo y real dedicación tanto por conocer a los actuales "fueguinos" como por el estudio de su cultura, me acompañó en 1998 a Tierra del Fuego, visitamos a los yámana que viven en la Villa Ukika, Puerto Williams (Isla Navarino, Chile), a los selk'nam en la Isla Grande (Argentina), a colegas y a otros amigos fueguinos. Informamos al lector de los tres selk'nam mencionados en la primera edición de este libro: Enriqueta Varela cumplió ochenta y ocho años en 1999; Segundo Arteaga y Virginia Coninquitel, mucho más jóvenes, fallecieron en los años 1998 y 1999, respectivamente, en Río Grande, Tierra del Fuego.

En los últimos años se ha creado un creciente interés por la tradición, la cultura, la historia y el trágico fin de los selk'nam. Ninguna sociedad es perfecta, ni completamente heroica. Todas poseen un potecial destructivo que muchas veces ha sido llevado a la práctica. Esto debe reconocerse, en base al respeto mutuo entre los individuos y también entre distintas culturas y sociedades. Nadie es responsable de los "pecados" de sus abuelos o sus antepasados más remotos, pero que persista la misma mentalidad destructiva es un mal augurio para el futuro. Muchas personas en la Isla Grande (tanto de Argentina como de Chile) que se enorgullecen de tener un pariente o antepasado selk'nam se han empeñado en reclamar su descendencia y recrear, en lo posible, algunas tradiciones de su pueblo. Esperando que este libro les sirva en su búsqueda, también lo dedicamos a ellos.

ANNE CHAPMAN

CREDITOS DE FOTOGRAFIAS E ILUSTRACIONES

Las imágenes de este libro han sido reproducidas por cortesía de las siguientes personas o instituciones:

Anthropos Institut, Sankt Agustin, Alemania
8, 18, 19, 20, 21, 25, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54.

Chapman, Anne
1, 4, 7, 10, 12, 14, 15, 17, 23, 29, 30, 34, 35, 43, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64.

Montes, Ana
9, 11.

Museo de Ciencias Naturales de La Plata, Argentina
37,41, 63.

Museo del Fin del Mundo, Ushuaia, Argentina
22.

Museo Histórico y de Ciencias Naturales de la Misión Salesiana de Río Grande, Argentina
24.

Museo Nazionale della Montagna "Duca degli Abruzzi", Turín, Italia
26, 33, 38, 39.

Museum Plantin-Moretus, Stedelijke Prentenkabinet, Amberes, Bélgica
44.

Turiscom, Santiago, Chile
3, 55.

Van Aken, H. E.
6, 27, 28.

Varela, Enriqueta
16.

Warren, Allan
36.

PERFIL DEL AUTOR:
ANNE CHAPMAN

Nació en Los Angeles, Estados Unidos. Es doctora en antropología con estudios en la Escuela Nacional de Antropología (México), en la Universidad de Columbia (Estados Unidos) y en la Universidad de la Sorbona (París). En estos centros académicos tuvo oportunidad de estudiar con Paul Kirchhoff, Alfonso Villas Rojas, Karl Polanyi y Claude Lévi-Strauss. A partir de 1955 realizó trabajos de campo entre los tolupan (jicaques) y, desde 1965, entre los lencas (Honduras). Hacia fines de 1964 viajó a Tierra del Fuego, en la Patagonia austral, formando parte de la Mision Archeologique Française au Chili Austral, bajo la dirección de la arqueóloga Annette Laming-Emperaire. Se iniciaron así sus trabajos de campo con los últimos sobrevivientes selknam de Tierra del Fuego, especialmente con Lola Kiepja. En 1985, empezó a trabajar con las últimas cuatro personas (mujeres) que hablaban el idioma yagan, en el sector chileno de Tierra del Fuego. Es miembro del Centre Nationale de la Recherche Scientifique (CNRS, París) y ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y algunos libros como *Drama and Power in a Hunting Society* (1982), *Los selk'nam – La vida de los onas* (1986) y *Hain – Ceremonia de iniciación selknam* (2002), entre otros. También ha co-dirigido dos películas documentales sobre la historia de los selknam y los yaganes, y ha editado una importante recopilación de cantos tradicionales selknam. Reside en París, Francia.

INDICE

R

S

(página siguiente)
64. Lola Kiepja en 1966, año de su muerte.
Fotografía de Anne Chapman.



ISBN Nº 956-8136-59-2

Fotografía de portada

SEGUNDA EDICION, Santiago de Chile, 2002

Autorizada la circulación de los mapas, por Resolución N° 06 del 8 de enero de 2002, de la Dirección de Fronteras y Límites del Estado. La edición y circulación de mapas, cartas geográficas u otros impresos y documentos que se refieran o relacionen con los límites y fronteras de Chile, no comprometen, en modo alguno, al Estado de Chile, de acuerdo con el Art. 2º, letra g) del DFL. Nº 83 de 1979 del Ministerio de Relaciones Exteriores.

Editado y publicado por:
Taller Experimental Cuerpos Pintados Ltda.
General Salvo 20, Providencia, Santiago, Chile
Teléfono (56-2) 200 0000 - Fax (56-2) 200 0609
www.cuerpospintados.com

Pre-prensa, impresión y encuadernación por:
Tecnología Uno Ltda., Avda. Santa María 0120, Providencia, Santiago, Chile

COLECCION

CUERPOS PINTADOS

Libros publicados o por publicar

A - PINTURA

Artistas contemporáneos de distintas nacionalidades pintan o crean sobre cuerpos humanos desnudos, y los resultados son fotografiados.

A1 IANELLI, Arcangelo
A2 VILCHES, Eduardo
A3 ALLEGRETTI, Luiz
A4 ALPUY, Julio
A5 PRATS, Fernando
A6 PORTER, Liliana
A7 NOE, Luis Felipe
A8 AMARAL, Jim
A9 CARDENAS, Santiago
A10 UGALDE, Gastón - vol 1
A11 UGALDE, Gastón - vol 2
A12 UGALDE, Gastón - vol 3
A13 PASQUIER, Bruno
A14 DONOSO, María Gracia
A15 ZAPATA, Jaime - vol 1
A16 ZAPATA, Jaime - vol 2
A17 ZAÑARTU, Enrique
A18 DAMMERT, Ofelia
A19 PALOMINOS, Claudio
A20 MONTAÑO, Alberto
A21 RUBIO, Verónica
A22 MENDIVE, Manuel
A23 BERNEY, Sarah
A24 PASTA, Paulo
A25 RUIZ, Pedro
A26 LLONA, Ramiro
A27 TESTA, Clorindo
A28 LARA, Raúl
A29 MEJIA, Radhamés
A30 GONZALEZ, Keiko
A31 PRIOR, Alfredo
A32 GRINSPUM, Ester
A33 POLESELLO, Rogelio
A34 SALAZAR, Carlos
A35 LEYTON, Sebastián
A36 GABLER, Juan Enrique
A37 LEALRUIZ, Juan
A38 BANDERAS, Ernesto
A39 COSTA, Eduardo
CHILINDRON, Marta
A40 FERNANDEZ, Lola
A41 GROSS, Sebastián
A42 RODRIGUEZ, Ofelia
A43 SZYDLOWSKI, Ian
A44 AGUIRRE, Marcelo
A45 SERRA, Gustavo
A46 MIRANDA, Hernán
A47 REYES, Francisca

B - SINOPSIS

Resumen de los trabajos realizados por artistas y fotógrafos convocados por Cuerpos Pintados.

B1 SINOPSIS 1: Aguirre, Amaral, Astete, Cuevas, Edwards, Ianelli, Llona, Martínez, Noé, Pasquier-Desvignes, Reyes, Ugalde.
B2 SINOPSIS 2: Banderas, Bernal Ponce, Berney, Chilindrón, Costa, Donoso, Duke Lee, Hastings, Hernández, Iregui, Larraz, Mesa, Opazo, Stornaiolo, Testa.
B3 SINOPSIS 3: Dammert, Díaz, Fernández, Gross, Laignelet, Leyton, Messina, Polesello, Serra, Vilches, Zapata.
B4 SINOPSIS 4: Barrios, González, Lara, Lealruiz, Marín, Montaño, Pasta, J. Salazar, Szydlowski, Téllez, Zañartu.
B5 SINOPSIS 5: Allegretti, Alpuy, Andrea, Cárdenas, Duclos, Jaramillo, Mejía, Mendive, Palominos, Prats, Rubio, Rueda.
B6 SINOPSIS 6: Becerro, Gabler, Grinspum, Mason, Moroni, Mortarotti, Prior, Rodríguez, Ruiz, C. Salazar, Szyszlo, Tavárez, Torres, Vial, Williamson.

C - FOTOGRAFIA

Fotógrafos contemporáneos de distintas nacionalidades presentan sus imágenes sobre el cuerpo humano desnudo.

C1 McCARTHY, Anamaría
C2 YAMANAKA, Manabu
C3 MARTINEZ, Marisol
C4 CAMERON, Loren - vol 1
C5 CAMERON, Loren - vol 2
C6 SALCEDO, Lorry
C7 VAZQUEZ, Víctor
C8 SUBERCASEAUX, María Gracia
C9 POIROT, Luis
C10 ERRAZURIZ, Paz
C11 ETCHEPARE, Miguel
C12 HUARCAYA, Roberto
C13 ROBERTS, Edwina

D - CULTURAS TRADICIONALES

Fotografías de la pintura corporal y otras intervenciones realizadas por distintos grupos étnicos del mundo.

AFRICA

D1 SURMA, cuerpos pintados
D2 KARO, cuerpos pintados
D3 MAASAI, Himba, Hamar y otras etnias
D4 DINKA, Surma, Bodi y otras etnias
D5 NDEBELE, Turkana, Krobo y otras etnias
D6 WODAABE, Tuareg y otras etnias
D7 ASHANTI, Berber y otras etnias
D8 NUBA

PATAGONIA

D20 ESPIRITUS, cuerpos pintados Selknam
D21 HAIN, ceremonia de iniciación Selknam
D22 FIN DE UN MUNDO, los Selknam de Tierra del Fuego
D23 12 MIRADAS, sobre Selknam, Yaganes y Kawesqar

HINDUISMO

D40 SADHUS, cuerpos pintados

E - PROYECTOS ESPECIALES

Proyectos individuales y colectivos sobre el cuerpo humano, incluyendo trabajos independientes a Cuerpos Pintados.

E1 BUENOS AIRES, danza y cuerpos pintados
E2 UN ACTOR SE DESNUDA, interpretaciones del desnudo
E3 ANATOLALIA, chilenismos referentes al cuerpo.
E4 CAMERON, Loren - vol 3 correspondencia 1997-2001

F - MISCELANEA

Otros proyectos de Cuerpos Pintados.

F1 SILENCIOS, Ambra Polidori
F2 EXTREMÆ UNCTIONIS, Raymundo Sesma

FIN DE UN MUNDO
LOS SELKNAM DE TIERRA DEL FUEGO

El presente volumen trata sobre la vida cotidiana y las tradiciones de los selknam, desde la perspectiva de la relación personal de su autora con este pueblo, y forma parte de una serie de libros sobre culturas de la Patagonia. Los selknam fueron un grupo étnico hoy extinto que habitó en la Isla Grande de Tierra del Fuego, en el extremo austral de América del Sur. En medio de este territorio aislado, frío e inhóspito, desarrollaron una vida nómada organizada en pequeños linajes familiares que vivían principalmente de la caza del guanaco. Se reunían en grandes números en ciertas ocasiones importantes como la iniciación de los jóvenes, celebrada en la notable ceremonia del Hain, o la despedida de los muertos. A partir de 1880 comenzó su trágica extinción originada por la colonización blanca. Las enfermedades foráneas y la acción de los vigilantes o cazadores de indios fueron las principales causas que marcaron irreversiblemente su destino.

La autora de **Fin de un Mundo** es la antropóloga franco-norteamericana **Anne Chapman**, quien desde 1965 ha dedicado muchos años a reconstruir la dramática historia de los habitantes del extremo austral de la Patagonia: los selknam y los yámanas o yaganes. Chapman tuvo la oportunidad de relacionarse largamente con los últimos sobrevivientes de los selknam, rescatando y estudiando las tradiciones que aún permanecían en su memoria.

PROYECTO CUERPOS PINTADOS

En 1991 se presentó la exposición y el libro *Cuerpos Pintados: 45 artistas chilenos*, con fotografías que documentaron los trabajos de un grupo de artistas invitados a pintar sobre cuerpos desnudos. La muestra recorrió 32 museos del mundo.

A partir de aquella primera exposición, el proyecto continúa creciendo y evolucionando. Invita a artistas no sólo de Chile sino de Latinoamérica y otros países, y convoca además a músicos, fotógrafos, cineastas y creadores provenientes de diversas disciplinas, incluso no artísticas, a explorar el cuerpo humano para mostrarnos diferentes formas de percibirlo.

Junto a especialistas investiga la pintura corporal y otras intervenciones del cuerpo en el presente y el pasado, incluyendo las de diferentes grupos étnicos. Asimismo, observa la diversidad de razas y géneros, y las transformaciones del cuerpo desde el nacimiento hasta la muerte. En este vasto universo, y sin pretender ser enciclopédico, el proyecto considera todo tema, persona o lugar donde intuye aportes de puntos de vista originales y valiosos. El material así obtenido durante 10 años de intensa actividad, se presenta ahora en la nueva exposición multimedial itinerante **Cuerpos Pintados 2**, junto a un centenar de libros.

Cuerpos Pintados es patrocinado por Fundación América y no tiene fines de lucro. Ningún artista, modelo o especialista participante recibe remuneración. Las utilidades de la exhibición y venta de productos de Cuerpos Pintados son reinvertidas por Fundación América en sus diversos programas sociales y culturales.

El objetivo de Cuerpos Pintados es estimular una percepción del cuerpo humano más libre de prejuicios, para valorarlo en su infinita diversidad.

ISBN 956-8136-59-2



Inscripción Registro de Propiedad Intelectual Nº 126.820 Derechos Reservados. Prohibida su reproducción. ISBN Nº 956-295-123-5 (tamaño L) 956-8136-59-2 (tamaño M) © Taller Experimental Cuerpos Pintados, 2002 Fotografía de portada © Anne Chapman, 1972 © Anthropos Institut, 1931 Derechos reservados. Prohibida su reproducción. Segunda edición, Santiago de Chile, 2002 Quedan reservados todos los derechos que confieren las leyes nacionales y los convenios internacionales vigentes o que entren en vigencia con posterioridad a esta edición. Prohibida la reproducción total o parcial de este libro y de las fotografías contenidas en él, incluyendo su fotocopia, su incorporación a un sistema informático, su arrendamiento, su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico o por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del Taller Experimental Cuerpos Pintados y de el o los titulares de los derechos de las fotografías. Autorizada la circulación de los mapas, por Resolución N° 06 del 8 de enero de 2002, de la Dirección de Fronteras y Límites del Estado. La edición y circulación de mapas, cartas geográficas u otros impresos y documentos que se refieran o relacionen con los límites y fronteras de Chile, no comprometen, en modo alguno, al Estado de Chile, de acuerdo con el Art. 2º, letra g) del DFL. Nº 83 de 1979 del Ministerio de Relaciones Exteriores. Editado y publicado por: Taller Experimental Cuerpos Pintados Ltda. General Salvo 20, Providencia, Santiago, Chile Teléfono (56-2) 200 0000 - Fax (56-2) 200 0609 - www.cuerpospintados.com Pre-prensa, impresión y encuadernación por: Tecnología Uno Ltda. Avda. Santa María 0120, Providencia, Santiago, Chile